O PROBLEMA DE DEUS

http://www.obrascatolicas.com

"OBRAS COMPLETAS" DO Pe. LEONEL FRANCA S. J.

TOMO

I — *Noções da História da Filosofia*
II — *A Igreja, a Reforma e a Civilização*
III — *Polêmicas*
IV — *Divórcio*
V — *Alocuções e Artigos*
VI — *Catolicismo e Protestantismo*
VII — *O Protestantismo no Brasil. Lutero e o Sr. Frederico Hansen*
VIII — *A Psicologia da Fé*
IX — *A Crise do Mundo Moderno*
X — *O Método Pedagógico dos Jesuítas*
XI — *O Livro dos Salmos*
XII — *Liberdade e Determinismo*
XIII — *O Problema de Deus*
XIV — *Imitação de Cristo*

OBRAS COMPLETAS DO
P.e LEONEL FRANCA S.J.

XIII

O PROBLEMA DE DEUS

1953
Livraria AGIR Editôra
RIO DE JANEIRO

http://www.obrascatolicas.com

Copyright de

ARTES GRÁFICAS INDÚSTRIAS REUNIDAS S. A. (AGIR)

PODE-SE IMPRIMIR

Pe. José da Frota Gentil, S. J.
Ex-commissione Emmi. Cardinalis Archiepiscopi

Rio de Janeiro, 7 de abril de 1953

Livraria AGIR *Editôra*

Rio de Janeiro —— Rua México, 98-B —— Caixa Postal 3291
São Paulo — Rua Bráulio Gomes, 125, loja 2 — Caixa Postal 6040
Belo Horizonte — Avenida Afonso Pena, 919 — Caixa Postal 733

ENDERÊÇO TELEGRÁFICO "AGIRSA"

APRESENTAÇÃO

Na série das obras póstumas do Padre Leonel Franca, S. J., certamente, depois de "O Método Pedagógico dos Jesuítas", *era preciso que figurasse em primeira plana* "O Problema de Deus".

Sua matéria, hoje tão atual como sempre, corresponde ao curso de conferências pronunciadas no Centro D. Vital em 1932 e 1933 sob o título: "Deus e o Pensamento Contemporâneo".

A parte primeira que examina as posições dos adversários e que reproduz as palestras do primeiro ano, cognominadas: "Prolegômenos de uma demonstração da existência de Deus", *foi pelo próprio Padre Franca elaborada em forma de livro, com índice esquemático, subtítulos marginais, divisões em capítulos e notas várias. Apenas faltou a bibliografia que se prometera. No canto inicial do manuscrito lê-se: "3-XII-1934. S. Francisco Xavier." A redação primitiva aparece aí retocada, refundida ou abreviada às vêzes, como aconteceu na "Psicologia da Fé", em relação com as conferências de 1929 e 1930.*

Acrescentamos em apêndice duas outras conferências que, apesar de proferidas aos 24 de junho e 25 de novembro do mesmo ano de 1932, não foram aproveitadas pelo autor.

Na segunda parte, oferecemos, tal como encontramos, a série das palestras mensais de junho a novembro de 1933, sendo que a última — Argumento deontológico — sem data, teria sido pronunciada, se o foi, em maio de 1934, quando começaria o novo curso. Por essa ocasião, entretanto, o Padre Franca deixava o seu curto Reitorado do Colégio Santo Inácio, sofrendo logo aquela gravíssima crise cardíaca que

http://www.obrascatolicas.com

o fêz interromper, por uns três anos, quase tôda a atividade externa.

Supérfluo nos parece advertir aqui que o Padre Franca não publicaria assim o seu trabalho. Escritas ao correr da pena e rabiscadas freqüentemente, essas páginas de bloco epistolar só lhe serviam para fixar na memória o que iria dizer. Na hora, nem sequer levava consigo as beneméritas fôlhas — três dezenas na média. Apresentava-se ùnicamente com a meia dúzia das fichazinhas de citações, que sabia manejar e ler no momento preciso. Tais verbetes conservou-os sempre num envelope ao princípio de cada conferência, tôda ela encapada por uma fôlha dupla, onde vinha escrito o índice esquemático, o lugar e a data da realização.

As datas finais, indicando o têrmo do trabalho, variam, geralmente, de um mês a dez dias de antecedência.

Para não deixar lacuna no índice das matérias, adicionamos, por nossa conta, o resumo de que carece o último argumento.

Esperamos que os leitores, familiarizados com o estilo das obras imortais do Padre Leonel Franca, não hajam de se escandalizar, caso defrontem, na 2.ª parte, com alguns trechos de linguagem simples e talvez menos curada. Para compensar, ganhamos seguramente em espontaneidade.

Aliás, nosso fito ao editar êste volume não é o de tecer, com raminhos de gloríolas literárias, coroas desbotadas para o túmulo do grande jesuíta.

Nem êle jamais se preocupou com isso. O que buscou em tôda a sua vida, será também a missão perpetuada em seus escritos, e é a que nós almejamos para o presente estudo de Teodicéia: levar e transfundir divinamente para muitas almas a luz da Eterna Verdade, que extasia as inteligências, e a paz do Sumo Bem, que consola e beatifica os corações.

Itaicí, na festa de Cristo Rei, 26 de outubro de 1925.

PE. LUIZ GONZAGA DA SILVEIRA d'ELBOUX S. J.

I PARTE

A SOLUÇÃO DOS NEGATIVISTAS

http://www.obrascatolicas.com

Capítulo I

IMPORTÂNCIA ETERNA DO PROBLEMA

No centro de todos os problemas humanos, inevitável e denso de conseqüências infinitas, coloca-se o problema da existência de Deus. Questão primordial, em tôdas as outras influi por essencial, e dela tôdas as demais radicalmente dependem. Daí em todos os tempos e através de tôdas as vicissitudes das civilizações a sua atualidade sempre viva das coisas eternas. Hoje como ontem, nos séculos de incredulidade como nas eras de fé, nas quadras históricas elevadas pela atração dos ideais do espírito como nos tempos trabalhados pelo materialismo das aspirações e industrialismo das atividades, a grande questão, a questão única e decisiva dos nossos destinos impõe-se com a fôrça imperiosa de uma necessidade indeclinável. Num esfôrço muitas vêzes repetido, o homem tem procurado a paz na consciência de uma onímoda independência; mas houve sempre de confessar o baldado de sua tentativa:

Je ne puis; malgré moi l'infini me tourmente.
Je n'y saurais songer sans crainte et sans espoir,
Et quoi qu'on ait dit, ma raison s'épouvante,
De ne pas le comprendre et pourtant de le voir. [1]

Musset era poeta; as dissipações de uma vida mundana, as preocupações da arte, a embriaguez do prazer não conse-

1. Alfredo Musset.

http://www.obrascatolicas.com

guiram arrancar-lhe d'alma o tormento do Infinito. Batei à porta de um pensador incrédulo, professor universitário de filosofia, adstrito por dever profissional ao rigor das idéias e à propriedade nas expressões, perguntai-lhe se, depois de haver tentado expungir do mundo das realidades o Absoluto ineliminável, descansou tranqüilo na certeza de suas negações, ou na calma elegante do seu ceticismo. Pelos lábios de Adolfo Levi, professor na Universidade de Pávia, êle vos responderá: "A minha dúvida é sobretudo tormentosa e dilacerante porque me deixa sem resposta em face do drama da vida e da morte, dos problemas da dor e do mal e não me permite afirmar nem mesmo supor que as lutas e os sofrimentos dos sêres vivos tenham uma finalidade e uma razão de ser, que a existência possua uma significação e um valor". [2]

Estas confissões dolorosas já deixam entrever a complexidade do problema e as raízes profundas pelas quais se prende ao que há de essencial e indestrutível na natureza humana.

E' antes de tudo *uma questão de ordem racional,* o problema primeiro na vida da inteligência. A razão é a faculdade dos porquês. Sua aspiração mais incoercível, identificada com a própria finalidade, é compreender. Compreende, no sentido pleno da palavra, quem exaure a cognoscibilidade das coisas: privilégio incomunicável da Inteligência infinita. Compreende também numa acepção mais modesta, mas essencial a qualquer inteligência por humilde que seja o seu pôsto na jerarquia dos espíritos, quem descansa na inteligibilidade integral de um objeto, quem sabe que o ser é e porque é, quem lhe explica a existência. Esta é a finalidade essencial da nossa razão.

Colocai-a agora ante o espetáculo maravilhoso do Universo com a complexidade de sua estrutura, a jerarquia dos seus elementos, a harmonia de suas finalidades, o jôgo majestoso de suas ações e reações. Ante o ser que assim se afirma, põe-se inevitável o grande dilema. Ou dar uma razão satisfatória do que é ou renunciar à atividade racional. Ou uma explicação ou o suicídio da inteligência. E as explicações da ciência? Não bastam porventura? Não tem ela arrancado à natureza um por um os segredos de tantos dos seus mistérios? Não nos promete ela para um porvir que tem nas conquistas do passado o mais incontestável penhor de vitória, dissipar tôdas as sombras e envolver na luz finalmente pacificadora de uma claridade perfeita os enigmas do Universo?

2. Adolfo Levi, em *Archivio di Filosofia,* nov. 1931, p. 34.

A ciência explica, mas as suas explicações não são completas; explica, mas detém-se, forçada, nos limites que lhe impõe o alcance de seus métodos e a competência de sua autoridade; explica, mas não totaliza nem pode totalizar as suas explicações.

Pela natureza dos processos de que se serve a ciência — e a êste têrmo damos aqui o significado de ciência positiva — a explicação científica encerra-se no âmbito da fenomenalidade. Sua função é observar os fatos, classificar os fatos, explicar os fatos, ligando-os aos seus antecedentes ou decompondo-os em seus elementos, mas sem sair do mundo dos fenômenos, isto é, do mundo acessível à observação. Fora desta esfera, a ciência experimental emudece. Seus instrumentos não lhe permitem conhecer nem explicar a realidade total. Seu ponto de partida é o Universo, que já lhe é dado como campo de observações. Qual, porém, a sua origem? Quais os seus destinos derradeiros? Responder a estas perguntas transcende a competência do sábio como tal. O estudo das causas primeiras, por isto mesmo que são primeiras, não caem sob a sua alçada; precedem, por sua natureza, todo o trabalho posterior da atividade científica.

Ante o enigma do Universo, que reclama uma solução, a ciência leal confessa-se duplamente incapaz de no-la dar: incapacidade acidental ou quantitativa e incapacidade essencial ou qualitativa. Acidentalmente bem longe está a ciência, ainda na ordem dos fenômenos, de corresponder a tôdas as

http://www.obrascatolicas.com

interrogações da nossa curiosidade. Conhecemos muito e muito descobrimos; muito mais, porém, é ainda o que desejamos conhecer e muito mais talvez o que nos resta por descobrir. O século XIX deu-nos a eletricidade dinâmica, o século XX, a radioatividade. Até aonde chegaremos na série destas conquistas sôbre o desconhecido? Poderemos afagar a esperança de inventariar e explicar todos os fenômenos e pôr ao serviço pacífico da civilização tôdas as energias naturais, conhecidas na sua existência, nas suas leis, na possibilidade de tôdas as suas utilizações? Questão difícil de responder. Alguns sábios, numa atitude que se diria paradoxal, não enxergam no progresso da ciência senão o aumento de incertezas e de mistérios. A ciência, à medida que se desenvolve, escreveu E. PICARD, tende a tornar-se mais objetiva, isto é, mais dependente dos fatos observados que das deduções dos nossos conceitos. Daí o êrro de quantos crêem que a ciência resolverá um dia os enigmas do Universo; ela não fará senão aumentar-lhes o número". [3]

Em qualquer hipótese, aqui o progresso é sempre possível e não há como fixar-lhe *a priori* limites intransponíveis. No campo imenso da realidade submetida à nossa observação, a ciência avançará tranqüila e ninguém lhe poderá contar de antemão as vitórias futuras.

Há, porém, outro domínio — o das primeiras origens — em que são mais ansiosas as nossas interrogações e às quais o progresso científico não poderá nunca satisfazer. Aqui a in-

3. Pierre Loti pouco antes dissera: "A verdadeira ciência já não tem a pretensão de explicar que tinha ontem. Cada vez que um pobre cérebro humano da vanguarda descobre o porquê de alguma coisa é como se conseguira forçar uma nova porta de ferro, mas para abrir um corredor mais sombrio que leva a outra porta mais selada e mais terrível. À medida que avançamos, adensam-se o mistério e as trevas e o horror aumenta". Ambos os trechos tirados de discursos na Academia, cfr. D. AUBRY, *La Foi sous la Coupole*, Paris, 1930, p. 18.

competência é essencial, e, portanto, definitiva e incapaz de ser vencida pelo tempo. Ao lado da ciência atual, o mistério profundo do ser, o enigma do Universo, de suas causas primeiras e de seus destinos superiores, subsiste tão vivo e palpitante como subsistia ao lado da ciência infantil dos gregos, como subsistirá ao lado da ciência adulta e encanecida das gerações de amanhã. Quanto mais fiel fôr o sábio à exigência dos seus métodos experimentais, melhor verá a impossibilidade absoluta de devassar um domínio impérvio, por natureza, aos seus processos de investigação. "Em nome de que nova descoberta, filosófica ou científica, perguntava PASTEUR na Academia, podem arrancar-se à alma humana estas altas preocupações? São elas, a meu ver, de essência eterna, porque o mistério que envolve o universo e de que elas emanam, é, também êle, de sua natureza, eterno". [4] "Imaginar que em nome dos progressos da ciência, escreve outro sábio, A. RIBOT, se dissipará a fé no sobrenatural, e a humanidade, cansada de crer e de esperar, deixará de indagar, para além das coisas visíveis, o segrêdo dos seus destinos e o alívio dos seus sofrimentos — que vaidade! que metafísica indigente! A ciência ignora o divino, mas não pode negar o que escapa à disciplina dos seus métodos. Ela não tem a pretensão de penetrar os mistérios do incognoscível. O mundo real e o mundo ideal não se podem tocar e confundir senão no Infinito". [5]

4. PASTEUR, *Discours de Réception*, 27 abril 1882. "Lés phénomènes et les qualités de l'univers peuvent bien recevoir une intelligibilité première par l'établissement, dû au savoir positif, de leurs relations mutuelles. Mais l'explication et l'intelligibilité restent superficielles; elles n'épuisent pas le problème de l'être, ni celui du mouvement, ni celui de la structure hiérarchique de l'univers; elles nous rendent compte de *comment* mais non du *pourquoi;* elles nous expliquent que l'être soit tel, mais non qu'il soit. C'est pourquoi, après avoir expliqué la nature comme nature, il reste à l'expliquer comme être et comme existence, et cette explication est proprement métaphysique". R. JOLIVET, *Le Problème de Dieus dans la Philosophie Contemporaine*, Lyon-Paris, 1932, p. 48.

5. ALEXANDRE RIBOT, *Discours de Réception*, 20 dezembro 1906.

http://www.obrascatolicas.com

Há, portanto, um enigma do Universo inacessível à ciência, mas que nem por isso se põe menos diante da razão como uma interrogação inevitável e de conseqüências muito mais profundas. O conhecimento científico não esgota o conhecimento humano. Para além da aplicação imediata dos métodos positivos há outras vias que levam à posse de certezas inconcussas. Do centro das nossas preocupações intelectuais mais vivas não se afastou nem é possível afastar-se a questão fundamental da existência de Deus. Após a inteligência, a vontade. Ao lado do aspecto intelectual, o moral.

Se há domínio em que seja evidente a relação interna e necessária entre a existência de Deus e tôda a vida humana, é o da *moral*. A primeira questão que, de sua eminência, domina tôda a ética é a dos destinos do homem. Agir moralmente é agir em conformidade com o nosso fim. E' bom, é lícito todo ato que nos leva à finalidade de nossa natureza, realizando em sua plenitude o para que somos. Tal, a lei essencial da perfeição de todos os sêres, tal a lei essencial da perfeição humana. E' bom o relógio que marca o tempo com acêrto, a navalha que corta com facilidade; é bom o animal, é boa a planta que realizam a perfeição do seu tipo específico. Também a perfeição do homem como homem consiste em atingir a sua finalidade e na orientação livre para a conquista desta perfeição humana resume-se especificamente a atividade moral. Daí a necessidade imprescindível de conhecer o nosso destino para orientá-la racionalmente. Não há aqui como prescindir, não há lugar para atitudes neutras incompatíveis com a própria natureza das coisas. Ou Deus existe para o Qual devemos tender — e a luz desta verdade necessàriamente deve projetar os seus reflexos sôbre tôda a nossa peregrinação terrestre. Ou Deus não existe, a imortalidade é um sonho — e então o problema da vida deve resolver-se todo entre o berço e o túmulo. Qualquer das alternativas repercute sôbre tôdas as particularidades como sôbre o sentido geral da existência. No primeiro caso, tudo aqui é relativo, o Absoluto está além,

valorizando o que dêle depende pelas suas relações com êle. Na segunda hipótese, a vida atual adquire um valor absoluto e qualquer dos seus bens — fortuna, ciência, prazer, glória — pode impor-se como ideal único de nossa felicidade, e tudo o mais será lícito para o atingirmos. E a questão se põe e repõe *indeclinável*, a cada momento, necessária como a necessidade de agir. Tôda a ação consciente — dirigida pela inteligência — implica pela sua inseparável finalidade uma posição definida na questão dos nossos destinos, como um navio que marcha, em cada um dos seus movimentos, aproxima-se ou afasta-se do seu têrmo. Deus, do alto, domina tôda a nossa atividade determinando-lhe essencialmente o seu valor humano. Se Êle existe e nós para Êle não orientamos, atual ou habitualmente, cada uma de nossas ações, a nossa vida cessa de ser moral, passará a ser uma série de atos humanos que pelo homem não são dirigidos para o fim essencial de sua natureza, para a perfeição que lhe é própria e constitui a sua mais profunda razão de ser.

Em Deus, portanto, está suspensa a nossa vida moral na determinação dos seus valores: d'Êle depende o caráter absoluto ou relativo dos fins da nossa atividade presente. Nêle, ainda o *estímulo indispensável* ao bem-fazer. Os destinos do homem não são apenas um farol que ilumina os roteiros da vida, são ainda uma fôrça motriz que lhe impulsiona todos os movimentos bons. São um ideal, em tôda a amplitude do têrmo: luz superior que esclarece, bem supremo que fascina e atrai. Deus existe? Está resolvido o problema da felicidade. Todo o homem pode atingi-lo através de uma vida moral sincera e fiel. Em tôdas as vicissitudes da existência, na saúde como na enfermidade, nos conchegos de uma vida abastada como nas angústias da pobreza, a felicidade é sempre possível. Olhos fitos neste Bem infinito que, fora da própria vontade obstinada, ninguém lhe pode arrancar, o homem sente a cada instante renascer-lhe as energias indispensáveis para a fidelidade de cada dia como para as sublimidades raras do

http://www.obrascatólicas.com

heroísmo. [6] Deus não existe? Então a felicidade, cada qual a colocará num bem terreno escolhido segundo o seu temperamento ou as suas preferências subjetivas; todos os outros bens passarão à categoria de meios de que se poderá lìcitamente lançar mão para assegurar o ideal da felicidade humana, indeclinável. Lícitos todos os meios de gozar para quem pôs no prazer a sua felicidade suprema; lícitos todos os meios de subir e galgar posições para quem vê no orgulho do mando ou na glória da popularidade o seu Bem derradeiro; lícitos todos os meios de enriquecer para quem na posse dos bens terrenos colocou o ideal de sua vida. E' a anarquia oscilante de todos os valores morais; é mais, é ainda a falta de estímulo à perseverança indefectível do bem-agir. Nenhum dêstes bens pode ser seguramente alcançado por quantos o desejam; nenhum dêles, possuído, satisfaz plenamente o coração. Para uns e para outros a vida resolver-se-á, cedo ou tarde, mas definitivamente num desespêro inconsolável ou numa decepção sem remédio. As molas morais indispensáveis à atividade humana partem-se tôdas e para a fidelidade ao dever não subsistem estímulos eficazes.

Não está dito com acêrto; o próprio dever cessa de existir como imperativo categórico da consciência. Não há obrigação para o homem onde não existe um Ser *superior* ao homem. A consciência já se não pode intimar nenhum dever com o caráter absoluto. O homem fica entregue ao desamparo de suas paixões e à sugestão de seus caprichos. A própria ordem racional das coisas que, na dependência de suas relações e na hierarquia de seus valores, constitui o critério imediato de conhecimento da lei moral, já não tem nem pode ter nenhum caráter obrigatório. Na realidade esta ordem é a expressão da sabedoria divina e a manifestação natural de sua vontade. Mas negada a Inteligência que ordena e a Vontade que cria, rigorosamente nem de *ordem* natural já nos é permitido falar. O espetáculo dos sêres que contemplamos é o resultado fortuito do entrechoque das energias cósmicas, cegas, irresponsáveis, que não tendem a fim algum. Onde há finalidade, há inteligência. O homem situado no vértice mais elevado desta evolução sem rumo, é senhor absoluto de si e de seus atos. Seguir a razão e a ordem que ela descobre não pode constituir para êle um dever estrito. Se quiser inverter estas relações essenciais, contrariar a natureza com os recursos que lhe subministra a arte, e, quando já lhe não fôr possível gozar mais do que sofrer, queimar com uma bala a derradeira esperança da vida, que lhe podeis opor na lógica do ateísmo? Se a existência não passa do bruxolear efêmero de uma luz consciente entre duas trevas de eterna inconsciência, a vida moral dissolve-se numa ilusão. O bem, o dever, a lei, a sanção — noções essenciais à vida da consciência — volatilizam-se na inconsistência de um sonho, e o homem não tem a guiá-lo nos seus atos mais que a autonomia intangível de sua arbitrariedade soberana e irresponsável.

Kant recusou à razão especulativa o vigor para elevar-se ao Absoluto nas asas de uma demonstração apodíctica, mas não lhe escapou o nexo indestrutível que liga a sua existência à possibilidade da vida moral. Deus, liberdade e imortalidade impõem-se ao homem como condições essenciais do dever que lhe dita à consciência o categórico dos seus imperativos. Assim a certeza da existência divina, recusada como conclusão de uma prova da razão teórica, entra n'alma como uma exigência superior, um postulado irrecusável da razão prática. Tão íntimos, tão profundos, tão evidentemente in-

6. "Cést peut-être le plus grand mystère de alte vie, mais c'est un fait incontestable, prouvé par l'expérience de tous les siècles, que le mot "Dieu", articulé dans la prière avec amour, avec respect et avec confiance, ouvre réellement à l'homme un monde de liberté spirituelle, où le fantôme du "moi" semble vraiment mort, et où non seulement nous trouvons des forces supérieures, mais où tout ce qu'il y a en nous de meilleur vient au jour et se voit appellé à un développement certain". F. W. FÖRSTER, *Le Christ et la Vie Humaine*, Genève, 1924, p. 143.

http://www.obrascatolicas.com

dissolúveis os vínculos que prendem a vida de Deus à vida das nossas consciências. [7]

Mais. Deus representa ainda para a vida humana a questão do ideal que lhe constitui a razão de ser e em que se jogam os destinos de sua dignidade. O homem que não tem um ideal a sobredoirar-lhe a existência não pode viver nem é digno de viver. Ora, os ideais supremos que nos dignificam — a verdade, o bem, a beleza, a justiça — não são realidades plenas, fora de Deus. Deus é a categoria do ideal: a expressão tem um significado profundo e exato, bem diferente do que lhe emprestou o diletantismo cético do burilador de frases que a proferiu. O ideal ou é a mais real de tôdas as coisas ou esvanece na inconsistência de um sonho. A realidade plena verifica a noção do ideal perfeito; se descai da perfeição ideal é porque cessou de ser realidade completa para ser meia realidade. Em Deus a plenitude do que é eleva-se à altura do que pode e deve ser, o real confunde-se com o ideal, na identidade do Infinito em ato. Na alternativa da afirmação ou negação do Ser em que o Ideal e o Real se fundem numa equação perfeita, decide-se, com o valor da existência, tôda a significação de sua dignidade. Ou Deus existe e a vida é digna de ser vivida, ou os grandes ideais que a iluminam resolvem-se na fantasmagoria de uma quimera e o desespêro de um pessimismo irremediável é a última palavra da existência vazia de conteúdo à altura das suas aspirações.

Mas o homem não é só uma personalidade isolada que deve realizar, de modo consciente e livre, tôda a grandeza de

7. Observação profunda de Foerster: "Quand la croyance en Dieu s'en va, c'est toujours un signe que l'homme passe par une sorte de desaggrégation morale, que le vie ne procède plus du centre profond de son âme, où réside l'unité de son être spirituel, mais qu'il s'est laissé envahir et subjugue par les fonctions inférieures, ce qui lui a fait perdre le contact avec la réalité suprême de Dieu". *Le Christ et la Vie Humaine*, Genève, 1924, p. 22.

seus destinos; é ainda, por necessidade de natureza, membro de um corpo social a que se acha ligado por um complexo de direitos e deveres. A paz, o bem-estar, a prosperidade progressiva da sociedade condicionam normalmente o desenvolvimento de sua perfeição individual. Deus, centro em tôrno do qual gravita essencialmente tôda a personalidade no seu esfôrço de realização, não é menos a pedra angular insubstituível sôbre que deve descansar qualquer edifício social, sólido e duradouro. [8]

Tocamos aqui um dos pontos de mais trágica atualidade. As palavras de "crise", de "decadência da nossa civilização" chegam-nos de todos os ângulos do horizonte intelectual com tão impressionadora convergência que não podem deixar de ser a expressão de uma realidade angustiosa e alarmante. Crise de economia, crise da família, crise da autoridade, crise da moral, crise do direito, numa palavra crise social imensa e profunda a refletir a amplitude e a profundidade de uma crise verdadeiramente humana.

Ora, o grande crime da humanidade moderna, que se encontra na primeira origem dos males que nos assoberbam, é a sua apostasia social. Pela primeira vez na história o homem tentou organizar a vida com os seus semelhantes prescindindo de Deus. A religião que foi sempre e em todos os povos a alma das sociedades, [9] passou hoje para muitos a uma simples questão de interêsse privado, quando não uma sobrevivência de antiquadas superstições que os poderes públicos com suavidade lenta e constante ou com violências exterminadoras, devem esforçar-se por extirpar de todo. A laicização progressiva que em algumas nações se vai operan-

8. Vejam-se os trabalhos de O. Spengler, Wyndham Lewis, Christopher Dawson, Léon Bloy, Julian-Benda, Jacques Maritain, Louis Dimier, Nicolau Berdiaeff, D. Rops, Guiglelmo Ferrero.

9. A religião encontra-se necessàriamente na base de todo sistema social. Cfr. B. KIDD, *Social Evolution*, London, Methuen, 1921, pp. 99-120.

http://www.obrascatolicas.com

do é a fórmula política dêste ostracismo a que Deus foi condenado pelos construtores da nova Cidade.

Mas de Deus não se pode prescindir; o Infinito não tem sucedâneos. Uma sociedade que se pretende fundar e conservar, como se Deus não existira, está destinada a uma dissolução fatal, retardada apenas pelo antagonismo conservador do sentimento religioso que o laicismo empregará mais ou menos tempo em diluir.

Os processos inevitáveis por que passará esta decomposição social poderão resumir-se na diminuição progressiva da possibilidade de colaboração e na recusa crescente dos indivíduos aos indispensáveis sacrifícios da vida comum.

Tôda sociedade é, por essência, colaboração. Viver socialmente é trabalhar com outrem em vista de um bem comum a realizar. Mas, psicològicamente, tôda colaboração descansa numa idéia comum. Onde não há unidade de pensamento que oriente e unifique as atividades sinérgicas não é possível nem colaboração nem vida social. Vários cidadãos oriundos de partidos políticos diversos, de sistemas filosóficos ou de confissões religiosas diferentes associam-se numa liga contra a tuberculose ou em favor do repouso dominical. A sua colaboração é assegurada pela unidade de uma idéia comum. No dia em que um dos associados já não estiver convencido de que é um bem combater a terrível doença ou assegurar um descanso a quem trabalha retirará imediatamente a eficácia de sua atividade cooperadora. E a cooperação será tanto mais sincera e cordial e completa quanto maior fôr o número de idéias que aproximem os associados. Em prol do descanso aos domingos com mais esfôrço *caeteris paribus* se baterão dois católicos do que um católico e um socialista. Lá as razões morais e religiosas virão intensificar uma ação comum aqui assegurada apenas por motivos de ordem higiênica e social.

Ora, a grande idéia que serve de base comum e insubstituível a tôdas as exigências morais da vida social é a idéia

de Deus. Negada a sua existência, um por um, lógica, psicológica e històricamente, irão ruindo todos os princípios que são a energia e a vida do dinamismo social. O tesouro de verdades comuns aos cidadãos irá diminuindo de dia para dia. Onde já não houver um bem absoluto por natureza, todos os bens relativos serão guindados pelo individualismo dispersivo à categoria efêmera de finalidades absolutas. Os grupos ou associações no seio de uma nação serão determinados apenas pela convergência momentânea de interêsses materiais ou de vantagens políticas. E não havendo os limites intransponíveis impostos à sua atividade pelos preceitos indiscutidos de uma moral comum, êstes grupos, estas associações, êstes partidos ou facções, sem outra norma que o êxito, lançarão mãos de todos os meios sem excluir a violência bruta para a conquista e a conservação do poder. [10] É a substituição do direito pela fôrça, da paz pela agitação con-

10. Uma aplicação viva de quanto afirmamos no texto oferece-nos o comunismo atual. No novo sistema social, o direito é apenas "o sistema ou a coordenação das relações sociais correspondente aos interêsses da classe dirigente [no caso, do proletariado e do seu partido] e que são protegidos pelas suas fôrças organizadas, isto é, pelo Estado". É a definição do teorista bolshevista do direito, STUTCHKA em *Kurs Sowjetskogo Gradschdanskogo Prawa*, t. I, Moscow, 1927, cit. por GURIAN, *Des Bolshevismus*, tr. fr. Paris, 1933, p. 67. Por outra: o direito é a fôrça de quem está de cima. O Estado bolshevista "não conhece direitos individuais que, de qualquer modo, lhe possam limitar o poder". "Tudo nêle "é subordinado a um interêsse único: a manutenção do Estado proletário, isto é, o domínio do partido bolshevista". "Para Lenine, o partido é uma espécie de corporação militar sempre em combate e que, por isto, não tem tempo para discussões ou explicações públicas paralisantes. O fim escolhido deve atingir-se por todos os meios: eis o que todo o adepto deve saber e observar sempre". "O desenvolvimento e a característica do Estado bolshevista mostram que êle é, por essência, absoluto e só se deixa levar por consideração de ordem utilitária e pela consolidação do seu poder". GURIAN, *op. cit.* pp. 77, 82, 67, 108. Multipliquem-se no seio de uma nação os partidos norteados por êste princípio e ter-se-á a fórmula de convivência social no país dos

http://www.obrascatolicas.com

tínua, da harmonia racional pela desordem das paixões acesas em luta de vida ou de morte. E' a *anarquia,* sim, a anarquia em tôda a plenitude do seu significado etimológico: — *ausência de princípios*. Uma sociedade de ateus, se pudera existir, seria essencialmente uma sociedade anárquica. [11] E o laicismo moderno, na medida que coopera para a extensão do indiferentismo religioso e do ateísmo prático, vai precipitando os povos neste estado de desagregação crescente em que, por falta de princípios comuns, de uma concepção comum da vida e do universo, da sociedade, do homem e de suas finalidades essenciais, de dia para dia se torna mais difícil e precária a possibilidade de uma colaboração racional e espontânea, sincera e cordial, de uma colaboração humana.

As almas não se unem no mesmo querer sem acôrdo no mesmo pensar. Mas se o patrimônio de princípios comuns é indispensável à vida social, não o é menos a moralidade do cidadão. Chamo aqui moralidade a capacidade, em cada homem, de sacrificar-se no cumprimento fiel do seu dever. Sem esta abnegação de cada um por todos, sem a renúncia a satisfações individuais exigidas pelo bem geral, o que era ordem degenera em anarquia, o que era paz de convívio humano, em conflitos de egoísmos intratáveis. As leis que supõem e apelam contìnuamente para esta capacidade de renúncia não a podem infundir nas consciências. A estrutura jurídica, preservadora da organização social, é um mecanismo frio que, impotente para criar a moralidade, não

sem-Deus. Ou a tirania irresponsável de uns sôbre outros, ou a guerra perpétua de todos contra todos. *Bellum omnium contra omnes. Homo homini lupus.* Num e noutro caso a subversão completa da ordem social.

11. Se pudera existir, dizemos, porque como bem observou o insuspeito LE DANTEC, "uma sociedade cujos membros todos fôssem puros ateus, que fôssem até às últimas conclusões do seu ateísmo, acabaria por uma epidemia de suicídios". *L'Athéisme,* Paris, Flammarion, p. 93.

pode, sem ela, funcionar regularmente. A elevação moral, quem a conserva e alimenta em cada alma é a própria vida interior e esta é essencialmente animada pela sua concepção e atividade religiosa. No ateísmo, já o vimos, lògicamente não há motivos que justifiquem o sacrifício. As consciências ou enervam-se no diletantismo de um sorriso cético ou anestesiam-se nas degradações do sensualismo. A coragem, a constância, a generosidade, a abnegação, o heroísmo não encontram razões explicativas nem motivos estimulantes num mundo sem causa e sem finalidades, numa atividade humana sem lei e sem sanções. A conseqüência espontânea da negação de Deus é a afirmação do egoísmo, e a afirmação do egoísmo é a negação da vida social.

E aí está como, por sua própria natureza, o "problema de Deus" vem situar-se, eternamente atual, no âmago da nossa como no de tôdas as civilizações. Metafísica e moral, pensamento e ação, dignidade da pessoa humana e organização da sociedade, no centro de tudo o que mais nos interessa, como verdade e vida, encontra-se inelutàvelmente a questão do Princípio de tôda a existência e da condição de todos os valores. Impossível pensar e viver como homens sem assumir uma atitude em face do Absoluto. Tal é a essência do Infinito, e daí a importância eterna de Deus.

http://www.obrascatolicas.com

Capítulo II

ATITUDES DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

A civilização presente não pôde furtar-se à necessidade indeclinável de procurar a Deus. Por vários caminhos, o pensamento e a vida para Êle enveredaram os filhos da nossa geração insatisfeita. E de tôdas as fontes da inquietude humana convergem os esforços de elevação para o Infinito, como para o supremo repouso das nossas mais profundas aspirações.

Um exame, ainda que superficial, da atividade do pensamento em nossos dias para logo nos convencerá do lugar que na ansiedade dos nossos contemporâneos ocupa a questão da existência e da natureza de Deus.

São antes de tudo os *filósofos* de profissão. A existência do Absoluto é essencialmente da sua alçada. Uma explicação racional do Universo, que aspira a ser completa encontrará por fôrça, como fundamento e como coroa de sua síntese, o Ser Primeiro, chave do grande enigma da existência. Assim é que vemos, de um modo ou de outro os grandes representantes do pensamento filosófico contemporâneo explicarem-se e definirem-se ante o magno problema. Bergson, na última de suas grandes obras, encara de frente a questão e traça o itinerário, que, a seu ver, pode levar a humanidade ao conhecimento de Deus. Os mais notáveis representantes da filosofia em França, Brunschwicg, Parodi, Léon, ao lado de Blondel, Gilson e Le Roy, ainda recentemente numa das sessões mais interessantes da *Société Française de Philosophie*, debatiam vivamente a questão nos seus variados aspec-

http://www.obrascatolicas.com

tos. [12] Não homologamos, já se vê — e o dizemos uma vez para sempre — tôdas as proposições avançadas pelos autores que referimos. Sublinhamos, por ora, a atualidade do problema; não discutimos o valor das soluções.

Na *Itália*, mesma preocupação tanto no realismo psicológico do ALLIOTA, como no idealismo, em seus diferentes matizes, representados por GENTILE, VARISCO, CARABALLESE, MARTINETTI e CARLINI. Para CARABALLESE, o problema de Deus é o problema central da filosofia, em tôrno dêle gravitam tôdas as outras questões; VARISCO, como remate de uma vida octogenária consagrada inteiramente à investigação filosófica, chega, desembaraçando-se aos poucos de um idealismo solipsista, à afirmação da realidade de Deus, pessoal superior a nós, independente de nós. MARTINETTI afirma a orientação do universo para uma realidade superior e saúda na religião a fase derradeira das ascensões do espírito humano. Semelhantes afirmações em A. CARLINI, professor da Universidade de Pisa: "A fascinação da filosofia foi e será sempre o caráter religioso que transforma o problema da ciência em têrmos de vida para o homem que vive no mundo e todavia não está contente da vida que lhe dá o mundo; aspira mais alto e a religião mantém aberta a sua aspiração". [13]

12. BERGSON, *Les Deux Sources de la Religion et de la Morale*, Paris, 1932. O relatório da sessão a que aludimos pode ver-se no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Mai-Juin, 1928; Ver ainda L. BRUNSCHWICG, *De la Vraie et de la Fausse Conversion*, na *Revue de Métaphysique et de Morale* (RMM), Juillet 1930, pp. 277-297; Janv. 1931, pp. 29-60; Avril, 1931, pp. 187-235; D. PARODI, *Le Rationalisme et l'Idée de Dieu*, RMM, Janv.-Mars, 1930, pp. 27-42; TH. RUYSSEN, *Le Dieu Lointain et le Dieu Proche*, Ibid., Juillet-Sept. 1930, pp. 337-366. Sôbre a idéia de Deus no idealismo francês contemporâneo, cfr. ainda: R. JOLIVET, *Études sur le Problème de Dieu dans la Philosophie Contemporaine*, Lyon, 1932; ETCHEVERRY, *Idéalisme Français Contemporain*, Paris, 1934.

13. A. CARLINI, *Orientamenti della Filosofia Contemporanea*, Roma, 1931, p. 77; cfr. CARABELLESE, *Il problema Teologico come Filosofia*, Roma, 1931; B. VARISCO, *Massimi Problemi*, Roma, 1910; *Il Problema del "Divino" e la Critica Filosofica* em *Archivio de Filosofia*, Jan. 1934, pp. 3-18 — Êste artigo servirá de introdução geral definitiva ao livro inédito e de próxima publicação de B. VARISCO, *Dall'uomo a Dio;* GENTILE, *Discorsi de Religione*, L. TAROZZI, *L'Esistenza e l'Anima*, Bari, 1930 — Breve exposição e crítica do novo idealismo italiano em A. ZACCHI, *Dio*[2], Roma, 1925, vol. I, pp. 403-622.

Na *România*, um dos nomes mais conhecidos entre os filósofos e sociólogos, DRAGHICESCO chegou por um esfôrço pessoal de largos anos a reencontrar o caminho que leva a Deus. E' êste para êle "o mais central" de todos os problemas, a chave de solução para tôdas as outras questões que torturam o espírito humano e complicam a crise atual da nossa civilização. E' o objeto do seu último livro, *Vérité et Révélation*, Paris, Alcan, 1934.

Nos países de língua inglêsa filósofos e psicólogos concentram os seus esforços no estudo do problema religioso e direta ou indiretamente aí encontram como central o problema de Deus. Pode dizer-se que não há pensador ou escritor notável no domínio da filosofia que não tenha consagrado estudo especial ao assunto. Bastaria citar os nomes de ALEXANDER, PRINGLE-PATTISON, WELLS, G. SANTAYANA, PERRY, WEBB, W. JAMES, etc., etc.. [14]

14. A. S. PRINGLE-PATTISON, *The Idea of God in the Light of Recent Philosophers*, Oxford, 1916; S. ALEXANDER *Space, Time and Deity*, 2 vols., 1922, 2.ª 1927; W. R. SORLEY, *Moral Values and the Idea of God*, 1921; H. G. WELLS, *God, the Invisible King*, C. C. WEBB, *Divine Personality and Human Life*, London, 1920; ID., *Problems in the Relation of God and Man; God and Personality*, London, 1919; W. JAMES, *Varieties of Religious Experience;* ID., *Pluralistic Universe;* J. WARD, *Pluralism and Theism;* W. L. DAVIDSON, *Recent Theistic Discussion*, 1921; J. LINDSAY, *A philosophical Study of Theistic Idealism; Great Philosophical Problems;* C. A. BECKWITH, *Idea of God;* E. S. BRIGHTMAN, *The problem of God*, New York, 1930; H. H. FARMER, *Experience of God*, London, 1929; W. B. SELBIE, *Religion and Life*, London, 1930; J. E. TURNER, *Personality and Reality; The Nature of Deity; The Revelation of Deity*, 3 vols., London, 1931; F. VON HÜGEL, *The Reality of God, and Religion and Agnosticism*, London,

http://www.obrascatolicas.com

Na *Alemanha,* levada por temperamento e por tradição cultural, às elevadas especulações filosóficas, os estudos sôbre filosofia religiosa têm-se multiplicado tão copiosamente que é mister renunciar a uma resenha ainda que sumária de nomes e de obras. E' sabido como os trabalhos de MAX SCHELER, R. OTTO, HEILER, TROELTSCH, BARTH, etc., etc. abriram o campo a inúmeros debates sôbre a existência e a natureza de Deus e as suas relações com a nossa vida religiosa. [15]

Enquanto, em outros arraiais do pensamento, se vão tentando novas vias de ascensão a Deus, os adeptos da *philosophia perennis* aprofundam as demonstrações tradicionais, rejuvenescem-nas ao contato das novas idéias e opulentam o patrimônio dos velhos tesouros com tôda a riqueza das contribuições modernas. Também aqui a simples enumeração da atividade literária é índice significativo do interêsse sempre alerta de uma questão vital. Os nomes de autores de obras notáveis sôbre o assunto acodem-nos espontâneos e numerosos: GARRIGOU-LAGRANGE, SERTILLANGES, MICHELET, MOISANT, DESCOQS, MAUSBACH, SAWICKI, ZIMMERMANN, PRZYWARA, GEYSER, RICKABY, SHEEN, BROSNAN, ZACCHI, etc., etc.. [16]

E' notável, como se acaba de ver, a intensidade do trabalho intelectual contemporâneo em tôrno do maior dos problemas humanos; não é, porém, menos impressionadora numa considerável fração do pensamento moderno, a diversidade de orientações e de soluções aventadas.

1931 — Cfr. M. Nédoncelle, *Philosophie Religieuse en Grande Bretagne de 1850 à nos jours,* Paris, Bloud et Gay s.d. [1934].

15. MAX SCHELER, *Vôm Ewigen im Menschen*[2], Leipzig, 1923; R. OTTO, *Das Heilige,* Ueber das Irrationale in der Idee des Goettlechen und sein Verhaltnis zum Rationalen, 1917; [15] 1926; FR. HEILER, *Das Gebet,* Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, Münschen, [4] 1921.

16. O leitor encontrará na bibliografia os títulos das obras dos autores acima referidos.

Se lhe quiséssemos pôr em relêvo algumas das suas características mais gerais, salientaríamos em primeiro lugar uma aversão mal dissimulada a tôda a teologia construída sôbre fundamentos racionais. Demonstrar a Deus — é frase que soa desafinada a muitos ouvidos contemporâneos. Conta-nos SHEEN que em 1904 enviou o Prof. Y PRATT a W. JAMES um questionário sôbre assuntos religiosos. Em resposta à pergunta: "por que acredita em Deus? E' por causa de argumentos?" "Decididamente, não, emphatically no", respondeu o autor das *Varieties of Religious Experience*. [17] A atitude de W. JAMES não é singular. A desconfiança nas fôrças naturais da razão é fenômeno bem freqüente em pensadores modernos. "Deus, escreve PIAGET, permanece incomunicável à razão". [18] Dir-se-ia que no exercício da nossa atividade racional trabalhamos em areia movediça sôbre a qual não é possível levantar a solidez de nenhuma construção duradoura. Não é a mais nobre das faculdades humanas a que nos há de levar a Deus. Os esforços dos grandes pensadores de outras eras não passam de acrobacias dialéticas que interessam como jôgo mas não subjugam como convicção de certeza conquistadora. E' "óbvio, declara DAVIDSON, que a existência de Deus de modo algum pode ser o têrmo de uma demonstração". [19]

Mas a abdicação que êstes pensadores impõem à inteligência não implica a renúncia a Deus. A humanidade não se resigna nem se pode resignar à irreligião e ao ateísmo.

17. F. J. SHEEN, *God and Intelligence in Modern Philosophy,* London, 1930, p. 21. Aí se poderão ver outras afirmações análogas de representantes notáveis do pensamento anglo-saxônio, ALEXANDER, DAVIDSON, CARR, W. KINGSLAND, JAMES WARD: *"We cannot hope by intellectualy seeking to find out God."* Ibid., p. 23.

18. J. PIAGET-J. DE LA HARPE, *Deux Types d'Attitudes Religieuses: Immanence et Transcendance,* Genève, 1928, p. 131.

19. "Obvious that God's existence cannot in any sense of the terme be proved". W. L. DAVIDSON, *Recent Theistic Discussion,* p. 30.

http://www.obrascatolicas.com

Cortadas violentamente pelas exigências sistemáticas de filosofias menos compreensivas as possibilidades de uma ascensão racional à divindade, ela lançou-se por outras vias que, a seu ver, a levassem com mais segurança e rapidez ao imprescindível Absoluto. Destarte a filosofia religiosa contemporânea, ao lado de uma atitude suspicaz e de um trabalho negativo demolidor das provas clássicas da existência de Deus, oferece-nos o espetáculo de uma tentativa construtora que pretende substituir com vantagem a impotência dos antigos meios pela eficácia de processos novos.

Não querem pensar a Deus, querem *senti-lo*. Deus não é o têrmo de uma inferência lógica, porque é o objeto de uma *experiência viva*. Após três séculos de uma filosofia evolvida, em grande parte, sob o signo de um empirismo acentuado, que muito se busque no imediatismo de um contato experimental a certeza de Deus atingido? A experiência religiosa, não é ao lado da experiência sensível, da experiência estética e da experiência moral, a mais sólida e inconcussa das realidades? Por que, pois, não nos daria ela imediatamente a posse do seu objeto — mundo das coisas divinas — com a mesma espontaneidade e evidência, que a experiência dos sentidos nos oferece o mundo dos corpos?

Por êste atalho, à primeira vista tão simples, tão óbvio e tão seguro, enveredam muitos.

Bergson, em primeiro lugar. Um antiintelectualismo irredutível é o pecado original do grande pensador contemporâneo. A inteligência para o autor da *Evolution Créatrice*, não passa de uma faculdade destinada a presidir à construção de instrumentos. No surto da evolução criadora ela resulta, como a matéria, de um "regresso", de uma "congelação" da corrente vital. Levar a têrmo o trabalho de fabricação, auxiliar o homem na luta pela subsistência, subministrando-lhe armas e utensílios, tal é o seu objeto próprio. [20]

20. "Mener à bien le travail de fabrication... est l'object propre de l'intelligence humaine." *Les Deux Sources de la Religion et de la Morale*, Paris, 1932, p. 261 (citaremos com as iniciais D.S.); "son intelligence est justement faite pour lui fournir des armes et des outils en vue de cette lutte et de ce travail", p. 251.

Querer empregá-la como faculdade de especulação é desconhecer-lhe a finalidade natural; tentar, com os seus recursos, uma explicação da realidade é multiplicar falsos problemas e deixar-se seduzir por "uma ilusão fundamental". [21] O fundo espontâneo da atividade intelectiva é o conceito, e o conceito, na filosofia bergsoniana, é uma deformação necessária da realidade; não a representa, quando muito a simboliza; é um recorte frio e morto na fluidez incessante das coisas vivas. Expressos em palavras, que a sociedade nos transmite, os conceitos prestam imensos serviços à ciência positiva, feita para dominar a natureza; são de uma utilidade incontestável, de uma comodidade que se não pode dispensar. Mas nisto cifra-se tôda a sua razão de ser; utilizá-los como meio filosófico de interpretação da natureza é condenar-se de antemão e metòdicamente a um fracasso irreparável.

Estaremos então sentenciados, sem esperanças, a ignorar o segrêdo das coisas? A filosofia não passará para o homem de sonho irrealizável? Não; ao lado da inteligência, cercando-a como uma auréola, ficou-nos ainda uma franja de *intuição*, vaga e evanescente. [22] Intensificando-lhe a luz por um esfôrço doloroso e, até certo ponto, contrário à natureza, o filósofo pode chegar a "coincidir" com a realidade primeira

21. "Elle [l'intelligence] a une destination spéciale et lorsqu'elle s'élève dans ces spéculations, elle nous fait tout au plus concevoir des possibilités, elle ne touche pas une réalité." D.S. p. 226. A sua doutrina sôbre a "função natural da inteligência", expõe-na Bergson em *L'Évolution Créatrice*, pp. 164-178. Para a crítica desta doutrina cfr.: J. de Tonquédec, *La Notion de Vérité*, pp. 60-63; *Immanence*, Paris, 1913, pp. 64-79; J. Maritain, *La Philosophie Bergsonienne*², Paris, 1930, pp. 123-147.

22. "Nous savons qu'autour de l'intelligence est restée une frange d'intuition, vague et évanouissante." D.S. p. 226.

http://www.obrascatolicas.com

das coisas. E' como um êxtase metafísico que o arranca a si mesmo e o transporta no âmago das coisas, por uma espécie de fusão completa entre o espírito e a realidade, entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Assim, graças a êste processo super-intelectual, chega o filósofo a conhecer a essência da realidade que se lhe revela como a duração, o fluxo, a mudança contínua, o movimento puro e indistinto. Desta realidade primordial no seu processo de evolução criadora, derivam a matéria e a vida na variedade de suas espécies. Renunciando destarte a uma expressão conceptual do universo, a filosofia constrói uma nova metafísica da evolução, a verdadeira metafísica, filha da experiência viva e integral.

Com esta nova gnoseologia será possível dar uma resposta ao problema da existência de Deus? Sim, acode BERGSON, na última de suas obras, *Les Deux Sources de la Religion et de la Morale*. A questão que, anteriormente, havia sido apenas delineada em traços fugitivos é agora estudada de sobremão e recebe uma resposta longamente amadurecida na coerência dos princípios já conhecidos do bergsonismo. A *intuição* do filósofo só nos permite responder ao problema cosmológico; uma experiência privilegiada — a dos místicos — pode levar-nos mais longe e introduzir-nos nos umbrais da teologia. O fato do misticismo que se esboça no Oriente e na Grécia, mas só atinge a sua plenitude no cristianismo, "subministra-nos o meio de entrar de certo modo experimentalmente no problema da existência e da natureza de Deus. Nem vemos outro modo por que nêle poderia entrar a filosofia". [23] A afirmação é grave, mas continuemos a expor. O testemunho dos "grandes místicos" acompanhado das condições de mais alta credibilidade "anuncia a todos que o mundo percebido pelos olhos do corpo é sem dúvida real, mas há outra coisa e esta não é simplesmente possível ou provável, como seria a conclusão de um raciocínio, mas certa como uma ex-

23. D.S. p. 257.

periência: alguém viu, alguém tocou, alguém sabe". [24] Assim, nos estudos anteriores, a intuição, que cinge, como uma auréola, a inteligência humana, já nos aparecia a fonte de luz, capaz de esclarecer o interior do surto vital, sua significação e seu destino. Agora, sua função é mais elevada. "Se por uma primeira intensificação, ela nos fazia colhêr a continuidade de nossa vida interior... uma intensificação mais alta poderia levar-nos às raízes do nosso ser, e, por aí, até ao princípio mesmo da vida em geral". [25] A alma do místico eleva-se a esta experiência privilegiada. O seu amor "coincidindo com o amor de Deus pela sua obra, amor que tudo fêz, dará a quem o souber interrogar o segrêdo da criação". Assim, com a sua experiência singular e profunda indica o místico "ao filósofo donde vem e para onde vai a vida". [26]

Com a sua perspicácia de psicólogo profundo, viu BERGSON que havia realmente na experiência mística algo de singular, um contato íntimo e profundo da alma com Deus, que poderia ser aproveitado como solução experimental do problema teológico. [27] O seu defeito, porém, foi não prestar ou-

24. D.S. p. 249.

25. D.S. p. 267.

26. "Coincidant avec l'Amour de Dieu pour son oeuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger, le secret de la création." D.S. p. 251. Ils [les mystiques] ont ouvert une voie où d'autres hommes pourront marcher. Ils ont par là même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie". Ibid. p. 276. Comentando esta atitude de BERGSON escreve o nosso PENIDO: "Il y a quelque chose d'indiciblement pathétique, à voir le plus illustre penseur de notre temps, rassassié d'honneurs et de gloire, se faire disciple, demander à Jésus et à ses Saints de lui parler de Dieu". M. T. L. PENIDO, *Dieu dans le Bergsonnisme*, Paris, 1934, p. 60.

27. BERGSON pretende resolver com os mesmos processos a questão do *an sit* e do *quid sit*, da existência e da natureza de Deus. "Si la philosophie est oeuvre d'expérience et de raisonnement elle doit suivre la méthode inverse, interroger l'Expérience sur ce qu'elle peut nous apprendre d'un Être transcendant à la réalité sensible comme à la conscience humaine... la nature de Dieu apparaitra

http://www.obrascatolicas.com

vidos à lição total dessas almas privilegiadas. Interrogando-as até ao fim aprenderia também que êste conhecimento de Deus depende inteiramente de uma ordem sobrenatural, superior às exigências da nossa natureza. Não é por uma intensificação superior da intuição filosófica que os místicos se elevam tão alto. E' unânime a sua afirmação da transcendência absoluta do dom que lhes é comunicado. Gom uma graça, que não depende dos esforços da vontade. Por sua própria natureza, o testemunho dessas almas raras coloca-se num plano especìficamente distinto que não permite o invoquemos como resposta à questão *natural* da existência de Deus. [28]

Outros pensadores menos meticulosos que BERGSON atribuíram à experiência religiosa comum o condão de atingir imediatamente a Deus. Já não é êste um privilégio dos santos, é uma faculdade de tôda alma religiosa. Com bastante freqüência encontra-se esta afirmação no mundo anglo-saxônico. "A religião moderna, escreve WELLS, baseia o seu conhecimento de Deus ùnicamente sôbre a experiência: ela encontrou a Deus. Não o demonstra, refere-O". [29] Para JACKS a experiência é "a base da necessidade do pensamento que afirma a idéia de Deus". [30] Não seria difícil discernir nesses e outros escritores uma influência imediata de W. JAMES. Poucos psicólogos pretenderam construir e justificar tôda a vida religiosa com um empirismo tão radical como o autor das *Varieties of Religious Experience.*

Entre os pensadores alemães, manifestações visíveis das mesmas tendências. MAX SCHELER, que tão profunda influência tem exercido na filosofia germânica dêstes últimos anos, no mais acabado dos seus livros, concede ao homem uma faculdade de experimentar a Deus. [31] Ao mesmo tempo, R. OTTO, em livro que ecoou amplamente pelas rodas intelectuais do mundo inteiro, põe também um imaterial puro nas origens da religião. Não é no conceito de Deus, é na experiência de algo que se não pode exprimir em idéias e têrmos de razão

---

ainsi dans les raisons mêmes qu'on aura de croire à son existence." D.S. p. 281. Para quem desejasse aprofundar melhor a "teologia" do bergsonismo: "J. DE TONQUÉDEC, *La Clef des Deux Sources* e *Le Conténu des Deux Sources,* artigos de primeiro valor, publicados nos Études, 1932, 1933; M. T. L. PENIDO, *Dieu dans le Bergsonnisme,* Paris, 1934; R. JOLIVET, *De "L'Évolution Créatrice" aux "Deux Sources",* na *Revue Thomiste,* Mai, 1933; ID., *Le Nouveau Livre de M. Bergson,* na *Revue Apologétique,* Juin, 1932; DEHOVE, *La Théorie Bergsonienne de la Morale et de la Religion,* Lille, 1933; B. ROMEYER, *Morale et Religion chez Bergson* em *Archives de Philosophie,* t. IX (1932) 283-317; J. MARITAIN, *La Philosophie Bergsonienne,* [2] Paris, 1930 (anterior à publicação des *Deux Sources*). Num sentido mais favorável a BERGSON: E. RIDEAU, *Le Dieu de Bergson, Essai de Critique Religieuse,* Paris, Alcan, 1932; E. CHEVALIER, *Bergson,* Paris, 1926. Bibliografia ampla sôbre Bergson até 1930 em *Documents de la Vie Intellectuelle,* t. III (1930) pp. 542-589.

28. Sôbre a natureza específica do conhecimento místico cfr.: J. MARÉCHAL, *Études sur la Psychologie des Mystiques,* t. I, Paris, Alcan, 1924; J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir,* Paris, Desclée, 1932, pp. 489-700; CARDEIL, *La Structure de l'Ame et la Connaissance Mystique,* 2 vols., Paris, Gabalda, 1927, G. PICARD, *La Saisie Immédiate de Dieu et les États Mystiques,* Paris, Spes, 1923.

29. "Modern religion bases its knowledge of God entirely upon experience; it has encountered God. It does not argue about God. It relates." H. G. WELLS, *God, the Invisible King,* p. 24.

30. "The bases of the necessity of thought which posits the idea of God." L. P. JACKS, *Religion Perplexitics,* 1922, p. 65.

31. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*[2], Leipzig, 1923, t. I, p. XX sgs.; t. II, p. 154 sgs. Cfr. ainda pp. 396-402, 550, 563, 565-590. "A apreensão religiosa de Deus é imediata; esta consciência primitiva imediata de Deus consiste num ato de amor; primeira conseqüência dêste ato de amor é o conhecimento de Deus." Assim resume o seu pensamento J. GEYSER, MAX SCHELER, *Phänomenologie der Religion,* Herden, 1924, p. 32. Sôbre a filosofia religiosa de Scheler cfr. ainda: PRZYWARA, *Religiousbegründung. Max Scheler, J. H. Newman,* Freib. i. B., 1923; GEIGER, *Der Intentionsbegriff in der katholischen Religionsbegriff der Gegenwart,* Freib. i. B. 1926. RABEAU, *La Philosophie Religieuse de Max Scheler,* na *Vie Intellectuelle,* Fev. 1929, pp. 234-247.

http://www.obrascatolicas.com

que se origina tôda a vida religiosa. [32] Outros pensadores menos originais procuram soldar as novas idéias à filosofia de KANT. Para o crítico de Königsberg os limites da experiência traçavam as fronteiras intransponíveis do nosso conhecimento. Mas KANT foi incompleto; não viu todo o imenso campo da experiência humana. Preocupado em justificar o valor da ciência não considerou senão a experiência sensível. Ao lado desta, porém, há também a experiência religiosa, e esta é uma experiência geral, humana; encontra-se em todo homem que "reage normalmente"; impossível, pois, que num fenômeno elementar, como êste, tudo seja ilusão. Reabre-se, portanto, dentro do próprio kantismo o debate e com êle a possibilidade de uma ampliação do sistema. [33]

Como se vê, aqui e ali, por vários caminhos julgam muitos chegar à conclusão de LE ROY: "Se Deus pode ser conhecido, não o será nunca senão *por experiência;* e como aqui é impossível a experimentação, esta experiência deverá ser uma experiência imanente, implicada no próprio exercício da vida". [34]

Imanentista, assim a definiu o ilustre professor do Colégio de França, mas nesta limitação não o acompanham unânimes os seus companheiros. Se é freqüente o apêlo à expe-

32. Na experiência dêste imaterial consiste, escreve OTTO, "das ganz Spuzifische des religiosen Erlebens auch in seinen primitivsten Aeusserungen." R. OTTO, *Das Heilige*. A 1.ª ed. é de 1917; em 1931 já se haviam publicado 22 edições alemãs e várias traduções. Para um primeiro estudo e contato com o pensamento de OTTO cfr. JOSEPH GEYSER, *Intellekt oder Gemüt, Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch*. "Das Heilige", Freiburg in B. 1922. A. A. LEMAITRE, *La Pensée Religieuse d'Otto et le Mystère du Divin*, Lausanne, 1924; W. SCHMIDT, *Menschheitswege zum Golteserkennen: rationale, irrationale, superrationale*, München, 1923.

33. Cf. H. SCHOLZ, *Religionsphilosophie*, Berlin, 1921; E. TROETTSCH, *Psychologie und Erkennteinstheorie in der Religion*, Tübingen, 1905; C. STANGE, *Religions als Erfahrung*, Gütersloh, 1919.

34. E. LE ROY, *Le Problème de Dieu*5, Paris, 1930, 85.

riência, extremamente variado se manifesta o modo de a definir. Sob a uniformidade do mesmo têrmo sente-se não sei quê de vago e impreciso nas idéias.

Para alguns é uma espécie de *intuição,* que apreende diretamente a realidade, não mediante conceitos ou percepções que são formas intelectuais, mas de maneira não-intelectual". [35]

Para outros é algo de semelhante ao *instinto* que não cria o seu objeto mas o supõe e para êle se lança com a veemência de um impulso vital. Há um apetite ou instinto religioso, que é uma resposta específica provocada em nós pelo universo, e que nos certifica da existência de Deus, como a fome supõe a existência de alimento que a pode saciar e nos estimula a procurá-lo. [36] Pouco diversa é a maneira de ver dos que reclamam a Deus como uma *necessidade vital.* Há na vida religiosa um anseio de libertação interior, e só Deus nos pode salvar; [37] há uma exigência de atividade moral e só Deus pode assegurar os postulados indispensáveis à justificação dos imperativos da consciência (KANT).

Mais freqüente é identificar esta experiência com uma "emoção" ou com um "sentimento". [38] W. JAMES fala-nos

35. H. Wildon Carr define a sua intenção: "A direct apprehension of a reality which is non-intellectual, and non intellectual means that it is neither a perception nor a conception, nor an object of reason, all of which are intellectual forms." Cfr. SHEEN, *God and Intelligence in Modern Philosophy*, p. 35.

36. "When we ask how we come by the cognition of God, we must answer that, as with love and hate and appetite and aversion, it is because the world itself provokes in us a certain specific response which make us aware, no matter in how primitive a form, of God." ALEXANDER, Space, Time and Deity, t. II, 352. Cfr. pp. 374, 382, 385.

37. "The religious subject is aware, in an empirical intention, of religious dependence which proves to be a Source of Religious Deliverance." D. C. MACINTOSH, *Theology as an Empirical Science*, p. 91.

38. A diferença entre o instinto e o sentimento, como nota MC-DOUGALL, no seu Prefácio a *Social Psychology*, é que no instinto

http://www.obrascatolicas.com

desta corrente psicológica que supõe profundidades a serem descobertas. A experiência religiosa representa "êstes momentos da vida que trazem a realidade das coisas espirituais mais para dentro de nós". [39] E' uma espécie de sentimento da presença objetiva que nos põe em face de alguma coisa de maior e de mais profundo.

Sob a variedade destas orientações esconde-se, como elemento comum a tôdas elas, uma desconfiança exagerada nas fôrças da inteligência. Deprime-se ou atenua-se tudo o que é racional; acentua-se, exalta-se quanto soa espontaneidade imediata, sentimento ou emoção. No sentir de alguns autores a experiência religiosa chega a excluir positivamente todo e qualquer elemento de caráter intelectual. Outros, menos radicais, reservam-lhe um papel de ordem secundária. À inteligência compete analisar a riqueza original da experiência e explicá-la por meio de conceitos. Mas tôda esta sistematização lógica posterior é de somenos importância; o seu valor é apenas o de um simbolismo que varia em função das diferentes formas do pensamento.

O trabalho especulativo da inteligência reduz-se a uma tradução metafórica dos nossos sentimentos, sujeita, por isso, à arbitrariedade de todos os subjetivismos e à revisão contínua da evolução das idéias. O que há de profundo em nós, escreve W. JAMES, é a certeza imediata e não raciocinada; o raciocínio não passa de uma exibição de superfície". [40]

Assim às antigas vias de acesso a Deus substitui-se um novo itinerário e preconizam-se, naturalmente, as vantagens da substituição.

As argumentações clássicas da existência de Deus desenvolviam-se longamente numa série interminável de silogis-

a associação entre os elementos cognoscitivos e as tendências correspondentes é inata, enquanto no sentimento é adquirida por uma experiência individual.

39. W. JAMES, *Letters*, t. II, p. 215.

40. W. JAMES, *Varieties of Religious Experience*, p. 74.

mos. Os processos modernos são *imediatos*, são intuições, sentimentos, experiências vivas; vão em linha reta aferrar a realidade divina presente na consciência religiosa. Aqui nenhum risco de extravios perigosos. Que importa não se justifique ante a razão especulativa a existência de Deus com longos argumentos em forma? Não vale mais a certeza viva, inda que indemonstrável, de sua presença a responder aos brados e aos anseios das almas sequiosas do infinito? [40a]

A diferença de caminhos — e é uma vantagem a mais — implica uma diferença profunda de têrmos. O raciocínio leva-nos a uma idéia abstrata, fria, teórica de Deus. A experiência põe-nos em contato palpitante e imediato com o Infinito. Em vez de nos debruçarmos sôbre o mundo exterior e aplicar-lhe as nossas categorias de causa para investigar-lhe a origem, descemos ao fundo das nossas consciências e aí encontramos, não uma idéia mas uma realidade viva. A religião conserva assim todo o seu calor e riqueza, porque se lhe dá não o Deus dos filósofos mas o Deus interior que reclamam as nossas necessidades vitais. [41]

40a. "I experience in myself in a manner which none other can teach me, the truth of the affirmation that God is." K. B. BAMFIELD, *On Values*, 1922, p. 62. "That we are conscious of having had personal experience of the divine Reality, we know properly that God existes. DOUGLAS C. MACINTOSH, *Theology as an Empirical Science*, p. 91. "The man who demands a reality more solid than religious consciousness knows not what he seeks." F. W. BRADLEY, *Appearance and Reality*, p. 449.

41. "Si donc on entend chercher Dieu par voie de démonstration, au moins n'est-ce pas à titre de réalité qu'on le trouve, mais à titre de simple hypothèse explicative plus ou moins probablement conjecturée: origine, centre ou sommet, en un mot principe d'unité formelle. Et alors ce n'est pas le vrai Dieu qu'on atteint, je veux dire le Dieu qui est pour nous *nécessite de vie*, le Dieu qu'on aime et qu'on prie, qui soutient et qui console avec lequel on entre en relation comme avec une personne." E. LE ROY, *Le Problème de Dieu*[8], Paris, 1930, p. 81.

http://www.obrascatolicas.com

Terceira diferença que se sublinha entre a atitude clássica e a moderna: o Deus da teodicéia racional é considerado em si, na sua natureza, na harmonia dos seus atributos lògicamente derivados da noção do Infinito; o Deus moderno é prático, relacionado ìntimamente com a nossa vida individual e social, apreciado pelo bem que em nós e ao redor de nós é capaz de produzir. O critério que norteava as demonstrações antigas era lógico; o inculcado em nossos dias é *pragmatista*. Nossos pais preocupavam-se da verdade de Deus; os seus modernos descendentes não querem saber senão de sua *utilidade*. Deus existe? E' justo, infinito, eterno? questões de metafísica estéril. Deus é útil, tonifica as nossas energias, favorece a expansão da nossa vida em tôdas as direções? Eis o que importa. Que a verdade com as suas exigências de valor objetivo e de coerência de suas afirmações ceda o cetro do primado à ação com a urgência improrrogável de suas preocupações imediatas. Tal é a atitude pragmatista vulgarizada por muitos dos autores que vamos citando. [42]

42. "The test of religious faith lies in the king of behaviour that it inspires and controls and in the contribution it makes to human well-being". HENRY JONES, *A Faith that Enquires*, p. 96: "The truth of the matter can be put this way: God is not known, He is used, sometimes as friend, sometimes as object of love. If He proves Himself useful, the religious consciousness asks for no more than this. Does God really exist? How does He exist? What is He? are so many irrelevant questions. Not God but life, more life, a larger, richer, more satisfying life is, in the last analysis, the end of religion." Leuba, *The Contents of Religious Consciousness*, Monist, Julho 1901, p. 571. Sôbre o pragmatismo cfr. G. MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme Contemporain*[3], Paris, 1912, pp. 71-182; E. BOUTROUX, *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Paris, 1908, pp. 269-341; PAUL SIMON, *Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie*, Paderborn, 1920; H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens*. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen, 1920; GILBERT MAIRE, *William James et le Pragmatisme Religieux*, Paris, 1933.

Parece-me achar-se suficientemente caracterizada a atitude antiintelectualista de uma fração considerável do pensamento moderno no problema de Deus. Protestantes liberais, modernistas, empiristas, pragmatistas, neo-kantistas tipo Vaihinger, concordam em afirmar a sua hostilidade contra a inteligência de modo positivo e negativo, na fase destrutiva e na reconstrutiva do seu pensamento. E' uma desvalorização imerecida dos argumentos racionais e uma supervalorização exagerada de outros processos de atingir ou sentir a Deus. A razão é rudemente maltratada; em seu lugar são exaltados o sentimento e a ação.

Ganhamos porventura com esta nova orientação da filosofia religiosa? Nada menos. Mais talvez do que em outras questões fomos vítimas aqui das funestas conseqüências do apor em vez do integrar. Tantas observações interessantes, tantas análises finas, tantas investigações minuciosas e pacientes da psicologia moderna que, enquadradas nos resultados adquiridos da filosofia clássica viriam enriquecê-la, aventá-la, prolongar-lhe as linhas das majestosas perspectivas, ficaram isoladas e incoerentes, dispersas e inúteis, incapazes de dar ao homem contemporâneo a segurança indispensável para uma orientação na vida. Não se mutila impunemente a natureza humana nem impunemente se atenta contra a mais nobre das suas prerrogativas: a razão. Tôdas as novas vias batidas pelo homem moderno desarvorado não só não o levam ao Deus vivo e verdadeiro de que precisam as nossas almas, mas o desamparam à mercê de todos os seus caprichos dissolventes, de tôdas as suas paixões anárquicas e da instabilidade mórbida dos relativismos de cada instante.

E' o de que nos convencerá um minuto de reflexão serena. Contra a concepção da vida religiosa, reduzida a experiências de ordem alógica e afetiva, protesta antes de tudo a própria psicologia geral. Falam-nos do sentimento como via segura e rápida de atingir imediatamente a Realidade divina nas profundezas da consciência. Mas que valor tem

http://www.obrascatolicas.com

o sentimento dissociado da idéia que o orienta e justifica? Como pretender separar um do outro ou, pior, afirmar o primado do afetivo sôbre o cognoscitivo, sem desconhecer o que há de mais profundo e incontestável no nosso dinamismo psíquico? Tomai o mais nobre dos sentimentos, aquêle que desempenha na vida religiosa o papel fundamental — o amor. Religião é amor de Deus: doação livre, completa e irrevogável da criatura ao seu Criador; submissão, por amor, à ordem das coisas, expressão da vontade divina. E' o primeiro grande mandamento que resume todos os demais na virtualidade de suas aplicações ilimitadas. Ora, o amor é condicionado na sua origem, no seu desenvolvimento, na sua legitimidade por um fenômeno anterior de ordem cognoscitiva. O filho ama o seu pai e progride neste amor na medida que o conhece como bom, amigo, prudente, experimentado, benfeitor primeiro e inestimável de sua vida. O conhecimento prévio da amabilidade do objeto é a condição essencial do amor: *ignoti nulla cupido*. Se é verdade que o afeto não se impõe, é um movimento espontâneo da vontade, é de ordem estritamente pessoal, não é menos exato que, em cada alma, a inclinação da vontade é necessàriamente precedida por uma representação de ordem intelectual que a provoca e explica. O sentimento aparece-nos como uma repercussão no domínio apetitivo de representações, claras ou confusas, prèviamente existentes na ordem do conhecimento. São os objetos, apresentados sob os seus diversos aspectos, que despertam as atrações e as repulsas com tôda a gama de suas modalidades afetivas. Não é o sentimento, é o conhecimento que é primitivo; a prioridade dêste sôbre aquêle é um fato psicológico geral e incontestável. [43]

43. "Le sentiment ne reçoit un contenu ou un object que s'il est lié à des souvenir et à des pensées." H. HÖFFDING, *Esquisse d'une Psychologie Fondée sur l'Expérience*[4], tr. fr. de L. POITEVIN, Paris, 1909, p. 127. "Für Gottesfurcht Kindesloebe, Mitleid ist die erkannte Rücksicht auf den Gegenstand wesentlich; ohne sie hört des Gefühlzustand auf, diese Namen zu verdienen". J. FRÖBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, t. II[2], Freiburg i. B. 1922, p. 281.

Mas não é só na raiz dos sentimentos que se encontra a inteligência; em todo o dinamismo psicológico esta solidariedade natural entre as representações e os afetos e os atos continua a afirmar-se da maneira mais evidente. As convicções intelectuais, o mundo superior dos princípios e das idéias desempenham na vida interior e religiosa uma função não acessória mas capital; não são elementos secundários e derivados que se relegam para um segundo plano, são fenômenos essenciais e fundamentais que condicionam as reações emotivas e as energias de ação. O sentimento puro nada nos pode dizer se êste divino para o qual se sente atraído é transcendental ou imanente, pessoal ou panteìsticamente diluído no grande todo, contingente ou necessário, autor da ordem do mundo e juiz da nossa vida moral ou um grande inconsciente que evolve cegamente com o fluxo perene das coisas. Os sentimentos que na vida espiritual desempenham uma função de primeira importância — adoração, necessidade de apoio e de recurso, aspiração a uma vida melhor à libertação do mal, físico e moral — resultam inevitàvelmente de uma *concepção da ordem* no Universo, que se nos apresenta como expressão imediata da vontade divina. [44] E' tôda uma série de questões que se põem à inteligência, na categoria da *verdade*, antes de repercutirem como sentimentos no domínio da experiência religiosa. Nem podia deixar de ser assim. O fenômeno religioso é particular ao homem. Como conceber que se não relacio-

44. O próprio W. James não pôde deixar de o reconhecer. Tratando da oração que, a seu ver, constitui a essência da vida religiosa afirma que "a *convicção* de um comércio real entre Deus e a alma é o foco central da consciência religiosa... por mais limitados que se suponham os efeitos da oração é a *convicção* de sua eficácia que constitui a religião viva". *Varieties of Religious Experience*, tr. fr. p. 389. "O interêsse pela verdade, notou com acêrto WOBBERMIN, é constitutivo da consciência religiosa". *Die religionspsychologische Methode*, p. 403.

http://www.obrascatolicas.com

nasse intimamente com a razão que é a sua faculdade característica? Como não ver, ainda só històricamente, que a religião se prendeu sempre, com laços indissolúveis, a especulações de ordem filosófica, às tentativas mais ou menos felizes, de explicar a gênese do universo ou decifrar o enigma das coisas? Dizer depois que — Deus existe ou não existe; a imortalidade é uma esperança fundada ou a ilusão de um sonho; êste mundo é a expressão de uma inteligência e de uma vontade criadora ou o espetáculo da luta entre fôrças inconscientes — são questões secundárias e sem importância é zombar das exigências mais profundas da nossa natureza e afrontar o absurdo com britânica impassibilidade. Não; "o momento intelectual pertence aos elementos estruturais dominantes da experiência religiosa". [45]

Dêste êrro inicial derivam as mais funestas conseqüências. Pretendia-se conservar à vida religiosa tôda a sua riqueza, calor e espontaneidade e o que de fato se conseguiu foi reduzi-la à mais esquálida miséria.

Identificada com elementos de ordem sentimental a religião passa a ser um fenômeno inteiramente *subjetivo*. A inteligência atinge a ordem objetiva das coisas; o sentimento modifica apenas o sujeito, é um fato pessoal incomunicável.

E que se segue daí? A vida religiosa, descendo das esferas superiores da inteligência, torna-se antes de tudo *injustificável;* "uma justificação, como observa BOUTROUX, é uma razão que ultrapassa o fato subjetivo e bruto por um caráter

45. E' a conclusão experimental a que chegou nos seus estudos sôbre *Der seelische Aufbau des relig. Erlebens* o Dr. K. GIRGENSOHN: "Das gedankliche Moment gehört zu den dominierendem Strukturelementen des religiösen Erlebens". A mesma conclusão chega FRÖBES: "In Wirklichkeit enthält jede Religion ein Überzeugungsfundament das mit dem der andern Religionen nicht übereinstimmen mag, aber fur jede einzelne absolut notwendig ist." *Lehrbuch der experimentellen Psychologie,* t. II[2ª], p. 480.

de universalidade e necessidade, isto é, de objetividade". [46] Entre o fanático e o religioso já não é possível estabelecer diferença. O essencial é a experiência religiosa; os conceitos que a poderão exprimir não passam de traduções simbólicas e variáveis dêste conteúdo inefável. Mas então que penhor nos é dado de que tôda a vida religiosa não passa de uma ilusão subjetiva? [47]

Incapaz de se impor, torna-se também a religião incapaz de impor. Tôda a sua eficácia como orientadora da vida esvaece como um sonho. A consciência não se submete a uma regra absoluta, se não a considera *como verdadeira,* isto é, como necessária e objetiva. Ora, a experiência nos dá o *fato* na singularidade efêmera de sua contingência, só nos diz o *atual* e quando muito pode sugerir o *possível.* O que deve ser, o necessário, só a atividade intelectual pode atingi-lo. Se a experiência fôr ainda, como na hipótese que analisamos, de ordem puramente afetiva, cresce ainda a instabilidade da areia movediça sôbre a qual se pretende construir a vida religiosa. Um estado afetivo é um fenômeno estritamente individual; duas pessoas não o experimentam idêntico; no mesmo indivíduo não se repete duas vêzes. Enquanto dois e dois são quatro sempre e para todos, o meu sentimento atual de

46. E. BOUTROUX, *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine,* Paris, 1909, p. 224.

47. Nota-o mais de uma vez BOUTROUX, criticando Ritschl: "Placer Dieu dit-il [Pfleiderer] tout à fait en dehors du champ de la connaissance, c'est en faire um pur objet d'aspiration. C'est prétendre que Dieu soit, pour cette seule raison que la croyance en Dieu est bienfaisante, consolante, encourageante, sans se demander si cette croyance n'est pas contredite par les enseignements de la science. Une telle foi est incapable de prouver qu'elle n'est pas une simple illusion subjective." *Science et Religion,* p. 224. E a propósito de W. James: "Croire a Dieu, c'est, de quelque manière, croire que Dieu est, independamment de la croyance que nous avons en lui. Or, nulle particularité subjective de l'expérience, non pas même un sentiment de surplus, d'au-delà, d'excessivité ne peut, à elle seule, garantir l'objectivité, la réalité de cette expérience", p. 334.

http://www.obrascatolicas.com

bem-estar, de amor, de alegria não se comunica nem se reproduz na identidade transmissível de uma forma universal. Haverá tantos conceitos de Deus e da religião quantos os indivíduos ou "as variações das suas experiências religiosas". A nobreza da religião que consistia em elevar o homem a Deus degrada-se baixando Deus ao nível do homem e reduzindo-O a uma função dos seus sentimentalismos inconstantes. O homem passa a ser a medida do deus em que êle crê ou, por outra, não obstante a aparência do paradoxo, deus fica sendo uma criatura do homem. "Separada assim de qualquer conteúdo intelectual será [a religião] outra coisa mais que uma abstração, uma forma vazia, uma palavra, um nada". [48]

O critério de medir o valor de uma religião pelos seus efeitos práticos, tal como o propõe o pragmatismo, longe de obviar ao mal não faz senão agravá-lo. Renunciar a verdade e apelar para a utilidade como pedra de toque das teorias e doutrinas é inverter a ordem essencial das coisas e deixar a própria ação sem rumo à mercê de todos os egoísmos e desequilíbrios passionais. Deus não pode ser *útil*, se não *é*. Pertinentemente COUTURAT: "Qual o valor e mesmo qual o significado desta doutrina do primado da ação? Com acentos líricos celebra-se a excelência da vida e da ação: " o único critério é a vida", "só a ação dirige a ação", etc., como se ação pudera ser fonte de conhecimento, fundamento da verdade e uma espécie de revelação. Para nós semelhantes frases aparentemente profundas não passam de solenes contra-sensos.

48. E. BOUTROUX, *op. cit.*, p. 224. Criticando o sistema de W. James mostra Boutroux que a experiência religiosa, por êle inculcada como fundamento da religião, não é nem experiência, nem religiosa. Não é experiência porque nada nos pode revelar de objetivo; não é religiosa, porque da essência da experiência religiosa é ter em Deus, entendido religiosamente o seu princípio e o seu fim. *Op. cit.*, pp. 330-339. "Il semble donc permis de se demander avec Höffding, si le fait même de l'expérience religieuse survivrait à la disparition de tous les éléments intellectuels, extérieurs et traditionels de la religion." p. 337.

Não agimos por agir; a ação não tem razão de ser em si mesma, não pode ser um fim em si. E' a inteligência que lhe assina um fim e revela as razões do agir. Uma idéia, portanto, e ainda um ideal, é sempre necessário à ação. Se esta idéia é falsa, a ação só poderá fracassar e mesmo voltar-se contra o alvo visado... Diz-se muitas vêzes: "os grandes pensamentos vêm do coração; fôra talvez mais justo dizer: "as grandes ações vêm da inteligência. Em face destas doutrinas que enfraquecem e alteram a idéia da verdade importa manter ou restaurar o primado da razão especulativa". [49] No mundo anglo-saxônico, tão dominado pelo empirismo antiintelectualista, já se ouvem cada vez mais insistentes os protestos no mesmo sentido: "Apelar para emoções, escreve PRATT, nas questões em que só a razão e a evidência importam é construir sôbre areia". [50] "Para quantos a religião, pondera FLAVER, de Oxford, significa não o que os faz sentirem-se bem mas ser bons e praticar o bem, é essencial ter crenças que representam a expressão mais fiel possível da verdade, e sejam, por assim dizer, como mais estendidas a aferrar a realidade de Deus e trazer para a nossa vida e as suas oportunidades a mais ampla visão de um plano divino a ser executado. [51]

Desquiciar a vida religiosa dos pólos da inteligência é pois entregá-la a todos os riscos de um subjetivismo sem conteúdo, sem justificação e sem critério; é reduzi-la à vacuidade sonora e estéril de uma grande palavra, *magni nominis umbra*.

Na raiz mais profunda destas tendências antiintelectualistas encontra-se o individualismo anárquico a apresentar-se como uma apoteose do homem mas a resolver de fato na negação de todos os seus valores mais altos e na dissolução mais

49. COUTURAT, *La Logique et la Philosophie Contemporaine*, na *Revue de Métaphisique et de Morale*, 1906, pp. 338-339.

50. PRATT, *Religious Consciousness*, p. 183.

51. J. CYRIL FLOWER, *Psychological Studies of Religious Questions*, 1924, p. 13.

http://www.obrascatolicas.com

eficaz de sua personalidade. A inteligência, coroa da nossa realeza e caráter específico da nossa dignidade, é a faculdade do ser, da verdade e da ordem. Por ela entramos em contato com a universalidade das coisas, apreendemos as relações que as ligam na harmonia das suas essências, situamos a nossa natureza na visão compreensiva do Cosmos, vemos a sua finalidade própria e orientamos todo o nosso ser para a realização dêstes destinos superiores em que se cifra, com a nossa perfeição, a nossa felicidade. Aqui reside a verdadeira autonomia espiritual, o segrêdo da personalidade: nesta interiorização vital da ordem das coisas assimilada pela inteligência e realizada por amor.

A negação da inteligência é a dissolução dêste "eu" mais alto e a divinização do "eu" inferior. O eu dos sentimentos e das emoções passa a transcender e medir tôda a realidade; tudo o que lhe não é imanente afigura-se-lhe um jugo que importa sacudir como extrinsecismo inaceitável. E' a afirmação implícita e explícita da onímoda independência do homem moderno: a sua autolatria; a adoração do próprio eu divinizado.

E também a sua grande miséria. Negados, com a inteligência, os direitos supremos da verdade à orientação da vida, repudiadas as exgiências inelutáveis da ordem que nos constrange mas eleva, que mortifica e salva, castiga e educa, a vida fica entregue às impulsões surdas das paixões, aos ímpetos dos desejos instáveis e dos caprichos tiranizadores. O govêrno da atividade passa das regiões elevadas da inteligência para o domínio das impulsões orgânicas. O bem-estar, o tônus vital arvora-se em critério supremo dos valores humanos. Deus e a religião são apreciados não já em si e no seu valor infinito mas na medida de sua contribuição de utilidade para a expansão da vida e esta aquilatada por efeitos sentimentais de bem-estar e de experiências emotivas de consolação e prazer. Riscam-se assim da nossa tabela de valores, com a eliminação da inteligência, tôdas as grandezas espirituais, necessárias e universais: tudo o que eleva, dignifica, liberta e une os homens. Fica só a matéria que é princípio de divisão e de antagonismos. O homem moderno, julgando emancipar-se, escraviza-se a tudo o que lhe é inferior. Perdeu o segrêdo da unidade e da fôrça. Dispersou-se numa multiplicidade interior e enfraqueceu-se numa desagregação externa. A paz da vida da alma e a paz da vida social vão exilando da terra na medida em que se multiplicam os esforços de subtração à ordem essencial das coisas.

Para defender a causa de Deus e a causa do homem é mister restaurar a realeza da inteligência na plenitude dos seus foros e para êsse fim descer mais fundo na origem do mal que se sintomatiza em tanta variedade contemporânea de tentativas funestas e baldadas.

http://www.obrascatolicas.com

Capítulo III

NAS ORIGENS DO AGNOSTICISMO CONTEMPORÂNEO

Como os homens, as idéias têm a sua genealogia. E nem sempre ao próprio êrro a lógica deixa a liberdade absoluta de escolha dos seus descaminhos. As doutrinas filiam-se nas vicissitudes de sua sucessão e o jôgo inelutável dos princípios traça-lhe de antemão as linhas do seu desenvolvimento.

Sob as aparências de todo êste íris de sistemas que vão do pragmatismo à filosofia de Bergson, esconde-se mal dissimulada uma desconfiança na capacidade natural da inteligência. Um antiintelectualismo, implícito ou explícito, constitui a subestrutura comum de tôdas estas construções. Remontando no passado das idéias não será difícil rastrear-lhe a origem para melhor discutir-lhe os títulos e direitos.

Sem sairmos do domínio especìficamente religioso podemos responsabilizar o protestantismo por êste deslize gradual da solidez do objetivo para a fluidez inconsistente do subjetivo.

Lutero substituiu na justificação do homem a fé-crença pela fé-confiança: um ato de inteligência pela emoção de um sentimento. Foi o primeiro passo.

O segundo e mais decisivo deu-o Schleirmacher (1768-1834). Difìcilmente se poderá exagerar a sua influência em tôda a evolução posterior do pensamento religioso nas rodas protestantes. É um marco e assinala, na encruzilhada das idéias, uma mudança de rumo. Vivendo na era do criticismo e do romantismo sofreu a influência profunda de ambos e não sacrificou nenhum ao outro. Espinosa e Kant, Schlegel

http://www.obrascatolicas.com

e HERDER vincaram profundamente a sua formação espiritual. JACOBI lamentava ser pagão de inteligência e cristão de coração. SCHLEIMACHER não se resignou a êste dualismo interior, mas, para isto, modificou essencialmente o conceito de religião. Religião para êle não é uma doutrina nem de doutrinas depende na sua vitalidade eterna. E' um sentimento: sentimento de coexistência do finito no Infinito, dizia êle na primeira das suas grandes obras. *Discursos Sôbre a Religião (Ueber die Religion; Reden au dei Gebildeten unter ihren Verächtern,* Berlim 1799); sentimento absoluto da nossa dependência de Deus (*Abhäuzigkeitsgefühl*) escrevia mais tarde na sua *Dogmatica* (*Glaubenslehre,* 1821-1822) atenuando as expressões um tanto panteístas dos primeiros trabalhos. Nesta experiência profunda do sentimento reside o essencial da religião; confundi-la com uma doutrina — revelada ou racional — ou concebê-la como um instrumento da moral é desnaturá-la. Os dogmas ou as expressões intelectuais não têm mais que um valor simbólico — e portanto racional — de tradução em imagens e idéias das realidades afetivas da vida interior. Destarte julgava o célebre pastor poder conciliar as demolições da crítica com a vitalidade intangível de sua religiosidade intensa. [52] Religião não é dogma, nem moral. Teologia, Filosofia e Ética podem digladiar-se em lutas fratricidas; a alma religiosa ficará sempre indene dêstes conflitos intelectuais.

52. "A particularidade que faz de SCHLEIERMACHER uma das mais importantes figuras na história da filosofia religiosa consiste em reter que tudo quanto foi pela crítica demolido e privado de todo valor objetivo nada perde do seu valor religioso se puder subsistir como expressão simbólica de uma experiência vivida pelo homem na intimidade do seu sentimento. E estas experiências do sentimento... eram para êle o elemento essencialmente religioso". H. HÖFFDING, *Storia della Filosofia Moderna,* tr. it. t. II², Torino, 1913, p. 183. Cfr. GOYAU, *L'Allemagne Religieuse, Le Protestantisme,* Paris, 1911, pp. 76-85.

O progresso no rumo do subjetivo é considerável. Para os primeiros reformadores a experiência religiosa constituía um critério subjetivo dos dogmas de fé, uma espécie de prova apologética da sua verdade que se pretendia conservar e respeitar; para SCHLEIERMACHER essa experiência constitui a essência, o conteúdo da fé. A dogmática não passará de uma superestrutura acessória e dispensável. Uma religião sem Deus, diz êle, pode ser mais religiosa que a baseada nesta idéia (*Reden,* p. 120).

Na sua *Glaubenslehre,* o pastor pretendeu reconstruir os principais dogmas do cristianismo, não como verdades acolhidas por um ensinamento autorizado, mas como interpretação autêntica da experiência religiosa na comunidade cristã.

Pode afirmar-se que, de um modo ou de outro, quase tôda a teologia protestante posterior é tributária de SCHLEIERMACHER. [53] Mas o seu herdeiro mais notável é A. RITSCHL (1822-1889). Dando um passo além na evolução do subjetivismo, êle faz consistir a religião numa experiência, mas não já, como o mestre, na experiência da comunidade e sim na experiência pessoal do crente. No intuito de abrir uma separação definitivamente intransponível entre a ciência e a religião, entre o domínio da inteligência e o da fé, introduz na filosofia religiosa a distinção já preconizada por W. HERMANN, entre juízos de existência e juízos de valor. Podem distinguir-se, diz êle, duas espécies de conhecimento: o conhecimento teórico que se ocupa do valor objetivo e da verdade intrínseca de suas afirmações, procurando organizá-los em sistemas coerentes, unindo-os pelo vínculo de causalidade e pronunciando, assim, *juízos de existência* (*Seinsurterle*); e o conhecimento religioso que prescinde da natureza objetiva das coisas e das suas relações causais para concentrar-se ùnicamente nos efeitos subjetivos que produz

53. Cfr. KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl* 3, Giessen, 1903; GOYAU, *loc. cit.*

http://www.obrascatolicas.com

como resposta às tendências morais, estéticas ou religiosas de seu jeito. Sua função é elaborar *juízos de valor (Werturterle)* que nos não dizem o que são as coisas em si, mas qual a ação que em nós exercem ou quais as repercussões que nos despertam n'alma — "Deus existe": juízo de existência, juízo científico. "A crença na existência de Deus faz-me bem": juízo de valor. Só dêste precisa a religião; ou ainda se quiserem, um é critério do outro; o valor subjetivo impõe a afirmação objetiva: o que me é útil é verdadeiro. [54]

Assim na fração chamada liberal da teologia protestante a evolução das idéias se foi processando lògicamente até desterrar de todo da nossa vida religiosa a função primordial da inteligência para deixá-la oscilante sôbre a areia movediça do sentimentalismo. O progresso moderno do individualismo religioso e da dissolução das crenças, fora dos ambientes colocados sob a irradiação da doutrina católica, não tem outra origem.

Com a indicação, porém, destas ascendências genealógicas ainda não chegamos à primeira raiz do mal. A evolução do pensamento religioso foi, em grande parte, condicionada pela orientação do pensamento filosófico. Na razão última, explicativa destas atitudes religiosas, encontra-se uma teoria restritiva dos limites do conhecimento. LUTERO foi poderosamente influenciado pelo nominalismo; [55] SCHLEIERMACHER conheceu e estudou, em Halle, as obras de KANT e, não obstante algumas divergências, "conservou-se sempre verdadeiro discípulo seu". [56] E esta influência profunda do empirismo e do criticismo, nas diferentes modalidades de seu desenvolvimento histórico, continuou a exercer-se até aos nossos dias. Ante estas novas genealogias que vedavam o conhecimento do supra-sensível as almas que não se resignavam ao sacrifício das consolações religiosas tentaram com a filosofia demolidora um armistício ou quiçá um pacto definitivo da paz infrangível. Abandonaram-lhe a inteligência e entrincheiraram-se no sentimento. À expansão da atividade religiosa reservaram os domínios do coração e à razão proibiram que nêles interferissem indiscretamente. Como se, com um espírito irreligioso, o coração pudesse conservar-se longamente fiel à religião! Como se fôsse possível que a ausência de *convicções* pudesse ser substituída na orientação da existência de um ser racional pelas emoções vagas de um sentimentalismo cego! Como se pudesse ter um valor real e profundo de vida o que pela inteligência se declara uma ilusão pura!

Imprudência manifesta! Tática de desastradas conseqüências! Onde se impunha uma batalha decisiva, dissimulou-se a gravidade da situação com uma trégua enganadora. Outras deveram ter sido as atitudes, outros, os planos de combate. No próprio domínio da filosofia impunha-se a peleja decisiva. À crítica convinha opor a crítica; a uma crítica de superfície, uma crítica profunda; à precariedade dos seus primeiros resultados, a solidez de suas conclusões definitivas. Importava salvar a inteligência e com ela a dignidade do homem e a certeza do conhecimento de Deus e a possibilidade racional da vida religiosa.

É o caminho por que nos esforçaremos de seguir.

54. Entre os protestantes franceses, A. SABATIER, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'Après la Psychologie et l'Histoire* e E. MÉNÉGOZ, *Publications Diverses sur le Fidéisme*, vulgarizaram sob o nome de símbolo-fideísmo, estas idéias da teologia alemã reformada. O movimento modernista, representado por A. LOISY e TYRREL, tentou mas em vão nos primeiros anos dêste século, aclimá-las na teologia católica.

55. "Sum occamicae factions". DE OCCAM diz freqüentemente: "magister meus"; "Occam mein lieber Meister; "summus dialecticus"; "scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus". Sôbre a influência em Lutero do nominalismo, através das obras de OCCAM, de PEDRO D'AILLY e de GABRIEL BIEL, cfr. H. GRISAR, *Luther*, t. II², Freiburg i. Br. 1911, pp. 102-132.

56. H. HÖFFDING, *Storia della Filosofia Moderna*, Torino, 1913, t. II², p. 183.

http://www.obrascatolicas.com

A filosofia moderna evolve há mais de um século sob o signo de um antiintelectualismo radical. Após um primeiro período de confiança excessiva nas fôrças individuais da razão, capaz em cada pensador de construir sistema completo e definitivo de interpretação do universo, acentuou-se o movimento de reação tendente a despojar a inteligência da universalidade de seu objeto e do seu primado de direito na orientação da vida humana. DESCARTES e ESPINOSA são dois representantes autênticos do racionalismo exagerado; HUME e KANT chefiam a reação antiintelectualista. A sua repercussão no domínio da filosofia religiosa constitui o *agnosticismo.* [57] Ante o problema da existência de Deus o agnóstico assume uma atitude de ignorância confessada; é a razão etimológica do seu nome; ἀγνοέω, ignoro ou desconheço. Para altear-se até ao Absoluto falta ao homem a envergadura de asas mais poderosas. A sua inteligência não pode elevar-se nem librar o seu vôo nestas regiões superiores onde se oculta, essencialmente inacessível, o mistério do Infinito. "O Absoluto, o Infinito, dizia LITTRÉ, é como um oceano que vem bater às nossas praias para o qual não temos nem barcas nem velas". [58]

57. A paternidade do têrmo compete a HUXLEY (1825-1895). Os seus colegas da *Metaphysical Society* julgavam-se de posse de uma *gnose* ou sabedoria capaz de resolver todo o problema da existência. HUXLEY assume a posição de quem vê a insolubilidade da questão, e a esta atitude, em contraste, denomina *agnosticismo.* Empregada pela 1.ª vez em 1869 num artigo do *Spectator,* o vocábulo teve a fortuna de entrar na circulação geral da linguagem filosófica. A palavra é, pois, de data recente; a atitude mental por ela designada é mais antiga, como se verá logo.

58. LITTRÉ, *Paroles de Philosophie Positive,* p. 31. E com expressões menos distintas, HUXLEY: "O problema da causa última das coisas parece-me definitivamente fora dos limites das minhas pobres faculdades. De tôdas as dissertações sem sentido que sôbre o assunto tenho lido, as demonstrações dos que nos falam tanto acêrca da natureza divina seriam o que há de pior se não fôssem superadas pelos absurdos ainda maiores dos filósofos que tentam provar que Deus não existe". *Essays,* t. I, p. 245.

Se lhe perguntardes as razões dêste veto impôsto aos movimentos livres da investigação racional o agnosticismo não vos dará a unanimidade de uma resposta. Se as conclusões coincidem, divergem os caminhos que lhe levam ao têrmo.

Uns vos dirão: A inteligência humana está chumbada ao domínio da experiência sensível. Os fenômenos, as aparências das coisas suscetíveis de observação imediata, limitam necessàriamente o domínio útil e positivo de sua atividade. Quando ultrapassar estas fronteiras seguras entre as quais se encerra a possibilidade das verificações experimentais, furta-se, impérvio, à curiosidade das nossas investigações racionais. Espaço livre, aberto ao devaneio das nossas imaginações de poetas; terreno inviolável vedado à certeza de nossas demonstrações de sábios. Assim fala o agnosticismo empírico ou positivista que encontrou em HUME e COMTE os seus mais ativos propagadores.

Outros vos responderão noutra clave. O conhecimento, dizem, não atinge a realidade extramental, a coisa em si, menos ainda, uma realidade transcendente. O realismo ingênuo de outras eras não é compatível com o espírito crítico de nossos dias. Uma *"Crítica da Razão Pura"* levou à vitória, no campo da filosofia, uma revolução semelhante à operada nos domínios da astronomia pela teoria de COPÉRNICO. Já não é o Sol que gravita em tôrno do nosso insignificante planêta; é a terra que lhe gira em derredor na dependência das pequeninas massas. Assim julgava-se outrora que a inteligência gravitava em tôrno das coisas. Engano; são as coisas que gravitam em tôrno da inteligência. O conhecimento não é uma representação do objeto, é a sua construção. Quanto, pois, constitui o têrmo de nossa percepção intelectual, não nos põe em contato com uma realidade distinta de nós, projeta apenas fora de nós, como num estado de imensa alucinação permanente, os resultados de nossa atividade interior. Sair do nosso mundo subjetivo para atingir um objeto ex-

http://www.obrascatolicas.com

terno é uma utopia. Os *fenômenos* ou as aparências subjetivas das coisas: eis o que atingimos. Os *noumenons* ou as realidades em si, êsses ou não existem de modo algum (idealismo radical) ou são para nós de todo em todo inacessíveis, como um x incógnito e incognoscível (subjetivismo kantista). Assim conclui o agnosticismo que direta ou indiretamente vai entroncar no criticismo subjetivista de E. KANT.

Para o agnosticismo empirista falece ao nosso conhecimento o caráter de universalidade e necessidade indispensável para transpor a ordem dos fenômenos; para o agnosticismo idealista falta-lhe a imprescindível objetividade para aferrar uma realidade extramental. Um prende o pensamento à ordem sensível dos fatos experimentados, outro enclausura-o na interioridade intransponível das modificações subjetivas do próprio eu. Numa ou noutra hipótese, limitada pela experiência externa dos sentidos ou pela experiência interna da consciência, à inteligência humana não é dado elevar-se a um conhecimento de ordem metaempírica e atingir o Absoluto na realidade superior de sua transcendência. Ao entrar em Atenas encontrou S. Paulo um altar em cujo frontal se lia: *Ignoto Deo*. Não é a um Deus Incógnito, é a um "Deus Incognoscível" que a filosofia moderna oferece, como têrmo supremo de seus esforços, o holocausto fatal da inteligência.

A larga difusão desta atitude mental, sob qualquer das suas várias modalidades, explica-se fàcilmente. As suas aparências de modéstia em contraste com as bravatas agressivas do materialismo ateu; o diletantismo da dúvida aristocrática que fàcilmente se crê superior à ingenuidade das afirmações decididas; a possível conciliação com uma religiosidade vaga, sentimental, menos custosa, ante o mistério do grande cognoscível, a dar alimento a uma das necessidades mais profundas da alma humana — são outros tantos fatôres — além dos de ordem estritamente intelectual — que revestiu o agnosticismo de uma sedução tentadora e a muitas inteligências menos advertidas dissimulam o que na realidade é — uma mutilação essencial do homem, um horror à sinceridade completa das atitudes francas e definidas, um mêdo às responsabilidades indissolùvelmente prêsas à vitória na luta contra a dúvida, pela cessação completa das cômodas autonomias e das fáceis disponibilidades da vida.

Esta difusão de uma mentalidade sutil e perigosa impõe-nos o dever de uma exposição mais circunstanciada e de uma crítica mais analítica dos sistemas agnósticos. Estudaremos primeiro o agnosticismo empírico sob as suas duas formas principais: crítica e positivista; a seguir o agnosticismo kantiano. Exporemos os sistemas principais, submetendo-os imediatamente a uma crítica interna e concluiremos reivindicando de uma maneira positiva o valor absoluto do princípio de causalidade que nos permitirá o acesso a um conhecimento analógico, isto é, imperfeito mas certo, na sua imperfeição, do mundo supra-sensível. A solidez das nossas posições e a eficácia dos nossos argumentos só poderão ser apreciados, após a exposição integral do conjunto, na solidariedade inseparável de tôdas as suas partes.

1. AGNOSTICISMO EMPÍRICO

§ 1. *Fenomenismo de Hume*

A primeira forma — a mais simples e acessível — do agnosticismo é a empírica. Entre os franceses, tomou, com AUGUSTO COMTE, uma expressão mais rígida e aparentada de perto com o ateísmo. Os inglêses apresentaram-se com maior moderação, procurando explìcitamente conciliá-lo com a possibilidade de uma vida religiosa autêntica.

Para o empirismo o fundamento da impossibilidade de nos elevarmos ao conhecimento demonstrado da existência de Deus é o resultado de uma análise dos limites naturais e intransponíveis do conhecimento.

http://www.obrascatolicas.com

De Deus, de fato, não temos nem podemos ter um conhecimento direto, imediato, intuitivo. Deus, naturalmente, não é objeto de experiência sensível nem de intuição intelectual. Os ontólogos — MALEBRANCHE, GIOBERTI e ROSMINI — que o prentenderam, enveredaram por um caminho onde não haviam de ter seguidores. A humanidade elevou-se a Deus por uma demonstração simples, que, partindo da realidade imediatamente experimentada, concluía a existência necessária do Ser que a condiciona. Na estrutura desta demonstração o princípio de causalidade desempenha a função insubstituível de nervo vital.

Aí está o engano, embarga o agnosticismo. O elemento empírico da demonstração — a existência dos fenômenos, do movimento, da ordem cósmica — é sólido e inegável. Mas o elemento especulativo — o princípio de causalidade — êsse é indevidamente aplicado a uma ordem de realidades para a qual não sabemos se tem valor. O teísmo supõe às nossas idéias e aos nossos princípios um caráter a *universalidade* e *necessidade* que a análise psicológica e crítica da origem e do valor dos nossos conhecimentos lhes não permite atribuir. Esta análise psicocrítica constitui o fundamento do empirismo e do fenomenismo, cujo representante moderno mais influente é DAVID HUME (1711-1776). Nêle o sistema, longamente elaborado por séculos de preparação remota, atinge a perfeição de sua pureza. OCCAM e BACON, HOBBES, LOCKE e BERKELLY assinalam na Inglaterra outros tantos marcos desta evolução que data da escolástica decadente. Os empiristas posteriores — STUART MILL, JOHN MILL, BAIN, SPENCER e TAIN — nada acrescentaram de essencialmente novo ao pensamento de HUME, modularam apenas variações acidentais sôbre o mesmo tema fundamental; os argumentos que desenvolvem encontram-se, em substância, no autor do "Ensaio Sôbre o Entendimento Humano". O filósofo escocês pode ser considerado como o verdadeiro pai do agnosticismo moderno. O seu pensamento encontra-se na origem das duas

grandes bifurcações representadas pelo empirismo inglês e pelo criticismo alemão. As páginas que consagraremos logo a KANT serão, por isto, o complemento natural do presente estudo. [58a]

Para HUME, a nossa inteligência é uma faculdade que pára na superfície dos *fenômenos* e não atinge a realidade do *ser*. O conhecimento intelectual é baixado ao nível dos sentidos e os seus horizontes, encerrados nos limites da observação imediata: "Tôdas as idéias gerais são, na realidade idéias particulares, ligadas a um têrmo geral, que ocasionalmente evoca outras idéias particulares que se assemelham em alguns pontos à idéia presente ao espírito". [59] Na realidade, pois, não há idéias gerais; o que há de comum é apenas nome que evoca as outras imagens singulares e concretas, impressas por objetos semelhantes. Mais tarde a teoria será ilustrada com as *imagens compostas* obtidas por GALTON com a superposição de fotografias de indivíduos da mesma família: os traços comuns reforçam-se pela semelhança, os particulares eliminam-se. Chega-se assim a obter uma imagem comum a uma árvore genealógica. Algo de parecido se passa com as nossas imagens sensitivas: a uma coleção de representações semelhantes damos um nome comum — homem — relógio — árvore — que representa tôda a coleção e permitirá depois a passagem de uma para outra ou a sua aplicação a qualquer indivíduo da mesma coleção. Universal, portanto, são apenas os têrmos — estamos em pleno nominalismo; idéia objetiva, representando algo de universal na realidade das coisas, não existe. Por outra, a idéia iden-

58a. A sua teoria do conhecimento expõe-na HUME principalmente nas duas obras *Treatise on Human Nature*, 1739-1740 e *Inquiry Concerning Human Understanding*, 1949; a sua filosofia religiosa em *Natural History of Religion* (1757) e *Dialogues on Natural Religion*, obra póstuma.

59. HUME, *Essai sur l'Entendement Humain*, sect. XII, 2ème partie, *Oeuvres Philosophiques Choisies*, Paris, 1912, t. I, p. 172.

http://www.obrascatolicas.com

tifica-se com a imagem, e, como ela, representa sempre um objeto singular; a idéia não vai além da imagem e a imagem, da experiência. O mesmo fenomenismo que despe as idéias de sua universalidade, aplicado aos princípios esvazia-os igualmente de todo valor universal e necessário. Exemplo: fiquemos logo com o princípio de causalidade. Que percebem os sentidos em tudo aquilo que chamamos produção de um efeito?. Um fenômeno que precede, outro que se lhe segue. O taco que impele a bola; a bola que entra em movimento; a tensão do vapor que ultrapassa certo limite; a caldeira que voa em estilhas. Vendo habitualmente sucederem-se os dois fenômenos, nós lhes associamos invariàvelmente as imagens. Ao fenômeno antecedente chamamos causa, ao conseqüente efeito. Há, porém, um influxo real do primeiro no segundo, uma causação verdadeira. Ignoramo-lo; a experiência não no-lo diz. Quando atribuímos uma influência real da causa no efeito, ultrapassamos ilegìtimamente os limites do que conhecemos. A êste passo leva-nos uma espécie de interpretação antropomórfica do que acontece no mundo exterior. Quando nós, sêres vivos e conscientes, queremos mover os corpos, experimentamos certa resistência que importa vencer. Daí o sentimento de esfôrço, de um *visus* necessário à vitória dêste obstáculo. Por uma atribuição espontânea julgamos também que, entre os corpos inanimados, há algo de semelhante a êste esfôrço, em que fazemos consistir a ação da causa. Atribuição, porém, injustificável; ainda no domínio da experiência interna não atingimos senão a *seqüência* dos dois fenômenos — consciência do esfôrço e movimento seguido — sem que nos seja permitido afirmar que na realidade o esfôrço *produziu* o movimento. A experiência, pois, fonte única do conhecimento, não nos revela o vínculo de eficiência que liga dois fenômenos, mas tão-sòmente a sua sucessão no tempo. O nexo entre causa e efeito não é ontológico mas psicológico; não é objetivo, mas subjetivo, não provém de uma dependência real entre dois fatos, nasce

de uma associação habitual de imagens produzida pela seqüência constante com que se manifestam. [60]

Concluindo: a idéia geral de causa reduz-se a um nome para designar "um fato a que se segue outro e cuja aparição leva o pensamento a êste outro". [61] O princípio de causalidade não passa de uma associação entre as imagens de dois fenômenos que se sucedem invariàvelmente. Não é, pois, uma necessidade do pensamento [62]. ou uma conclusão da ciência, mas o simples resultado de um dêstes hábitos que desempenham papel tão importante na orientação da nossa vida.

Reduzidos à simplicidade desta expressão, os nossos meios de conhecimentos revelam-se radicalmente incapazes de os levar à certeza da existência do Absoluto. Se a causa não passa de um nome com que designamos um mero antecedente, de modo que não possamos, nem mesmo na ordem da experiência sensível, que um fenômeno *produz* outro, *influi* na sua existência, como ousaremos apelar para uma Causa primeira de tôda a realidade? Se o princípio de causalidade não tem outro valor que o de simples associação de imagens explicável pelo hábito do indivíduo ou da espécie, como nos firmamos nêle para transcender tôda a ordem fenomenal e em seu nome exigir com certeza a existência de uma Causa transcendente e extrafenomenal? Estamos ine-

60. A esta ação associativa do hábito no indivíduo, acrescentou mais tarde SPENCER o efeito da associação na espécie, transmitido pela hereditariedade. Assim se explicam, julga êle, a constância e a universalidade com que aderimos aos axiomas ou princípios diretores da nossa vida intelectual. Cfr. H. SPENCER, *Principes de Psychologie*, P. IV, c. 7, principalmente pp. 507-508.

61. *Inquiry on Human Understanding*, IV, 1.

62. Já antes afirmara HUME que o princípio de causalidade não é analítico como as verdades matemáticas: a idéia de causa não se acha contida na de efeito, nem dela pode ser deduzida por via de análise. Estudaremos as suas objeções quando evidenciarmos adiante o caráter analítico do princípio de causalidade.

http://www.obrascatolicas.com

lutàvelmente chumbados ao mundo das aparências sensíveis; qualquer tentativa de lhe galgarmos as fronteiras está de antemão condenada a um malôgro certo. Tudo o que é meta-empírico é para nós essencialmente incognoscível. [62a] Se quisermos forçar estas barreiras invencíveis, opostas pela natureza, com a afirmação de um Absoluto, construiremos uma noção contraditória e, portanto, ininteligível. E aqui as antinomias propostas por E. KANT, reeditadas e modificadas por SPENCER vêm reforçar, à maneira de confirmação, as conclusões da análise positiva dos limites do conhecimento, legada por HUME. O agnosticismo relativo ao problema das causas primeiras e dos destinos do homem e do universo é o corolário natural e inevitável desta análise do alcance e valor do nosso conhecimento. Para a inteligência humana um véu impenetrável e incindível envolverá para sempre esta esfinge nas sombras de um mistério eterno. *Ignoramus et ignorabimus*.

Tal, em suas linhas gerais, a teoria gnoseológica com que o agnosticismo defende as suas posições. Substancialmente formulada por HUME, repetiram-na, com variantes de menor alcance STUART MILL, SPENCER e TAINE. A exposição das diferenças próprias a cada um dêstes pensadores contribuiria para um estudo mais erudito e completo da história

62a. Fora das relações (conhecimentos) abstratas das matemáticas e do empirismo dos fatos nenhum conhecimento certo nos é dado possuir. Armado dêste ceticismo demolidor HUME entra nas nossas bibliotecas e arrasa quase tudo: "Suponhamos que persuadidos dêstes princípios, entramos numa biblioteca. Quantos estragos não iremos fazer? Se tomamos em mão, por exemplo, um volume de Teologia ou de Metafísica escolástica, perguntarmos: êste volume contém raciocínios abstratos sôbre as quantidades e os números? Não. Raciocínios de experiência sôbre as coisas de fato ou de existência? Não. Então atirai-o ao fogo; nêle só se encontram sofismas e ilusão." *Essais sur l'Entendement Humain*, 1785, t. II, pp. 161-162.

do agnosticismo mas pouco adiantaria ao conhecimento do seu conteúdo e valor doutrinal. [63]

A crítica decisiva e completa do empirismo agnóstico desenvolve-se em dois momentos: um positivo, outro negativo; discussão da teoria do conhecimento, proposta, elucidação positiva e evidente dos caracteres de universalidade e necessidade das primeiras noções e dos primeiros princípios que entram na demonstração da existência de Deus.

A teoria do conhecimento, que acabamos de expor, encerra, como se vê, uma *negação da inteligência*, como faculdade da percepção do ser. Só conhecemos o que atingem os sentidos. Para além da *imagem* — representação sensível de um objeto concreto — coisa nenhuma nos é dado saber. A *idéia*, fruto da atividade intelectual, nada nos revela de mais profundo, porque na realidade confunde-se com a imagem.

Esta confusão ou identificação fundamental da imagem com a idéia, fruto de uma análise muito de superfície, não resiste a um exame sério e consciencioso. A própria psicologia experimental veio aqui trazer ao empirismo o seu desmentido irrefragável. Na França, BINET que, sem favor, pode ser considerado como um dos mais eminentes psicólogos franceses; nos Estados Unidos, WOODWORTH e BETTS; na Alemanha, a plêiade de psicólogos da escola de Würzburg, KÜLPE, BÜHLER, MARBE, MESSER, H. J. WATT e, mais recentemente, SELZ, LINDWORSKY, STÖRRING e ERISMAN, e, nos laboratórios de Genebra, BOVET, estudaram, por diferentes processos, a questão que ora nos ocupa. Não nos é aqui permitido descrever por miúdo os métodos empregados nem discutir as vantagens e inconvenientes de cada um. Os resultados, porém, a que por vias diversas chegaram todos êstes

63. Cfr. H. SPENCER, *Principles of Psychologie*, 1855; *First Principes*, 1862; STUART MILL, *A System of Logic*, 1843; H. TAINE, *De l'Intelligence*, 1870. Todos êstes autores, partindo das mesmas premissas gnoseológicas, chegam, como conclusão, a um agnosticismo mais ou menos moderado.

http://www.obrascatolicas.com

observadores são constantes: impossível identificar a idéia e a imagem, são realidades psíquicas distintas, não só, mas, em muitos dos seus caracteres, irredutìvelmente opostas. Ouçamos uma ou outra destas conclusões.

"A imagem é muitas vêzes vaga quando o pensamento é preciso, marginal quando o pensamento é focal, inaplicável exatamente ao pensamento". [64] . BÜHLER: Ao lado das imagens os observadores "reconheceram alguma coisa que não tem nenhuma qualidade, nenhuma intensidade sensorial, que se pode julgar no ponto de vista da clareza, da certeza e da vivacidade, sem reduzi-la às impressões". [65] BOVET, refazendo em Genebra as experiências de BÜHLER, conclui: "A questão de pensamento sem imagem, a nosso ver, ainda não está resolvida. ... A existência do pensamento, distinta da imagem, está reconhecida". [66] BINET, depois de enumerar outras diferenças entre o pensamento e a imagem, remata: "Enfim, e êste é um fato capital, fecundo de conseqüências para os filósofos: Tôda a lógica do pensamento escapa ao jôgo das imagens". [67] "Já ninguém sustenta, conclui DELACROIX, que a imagem genérica seja o equivalente do conceito". [68] Chegamos assim pelos processos de investi-

64. WOODWORTH, *Imageless Thought*, em *Journal of Philosophy*, psychology and scientific methods, 1906, p. 706. Cfr. pp. 701-708.

65. Cfr. KOSTYLEFF, *Travaux de l'École de Wintzbourg*, em *Revue Philosophique*, 1910, C. II, 553-580, p. 572.

66. BOVET, *Étude Experimentale du Jugement et de la Pensée*, em *Archives de Psychologie*, t. VIII, pp. 9-48, p. 37.

67. BINET, *L'intelligence*, 1903, p. 309.

68. DELACROIX, *apud* DUMAS, *Psychologie*, II, 135. Além dos estudos já citados veja-se: MESSER, *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken, em Archiv für die gesamte Psychologie*, 8, 1906, 1 sgs.; MARBE, *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil*, 1901; J. LINDWORSKY, *Zur Psychologie der Begriffe*, em *Philosophisches Iahrbuch*, 1919. Para um resumo dêsgação da psicologia experimental às mesmas conclusões a que, de há muito, havia chegado a psicologia racional e a crítica, examinando os caracteres essencialmente diversos dos objetos atingidos pela idéia e pela imagem.

O objeto da *imagem* é concreto, singular, contingente, submetido a condições determinadas de espaço e de tempo. A imagem que tenho de Pedro é a de um indivíduo de determinada estatura, côr, forma, voz, portador dêste nome, desta inteligência e instrução, pertencente a esta família, a esta nacionalidade, vivendo nesta época da história, etc., etc. E' êle e não pode ser outro. A imagem que eu formo de um triângulo reproduz uma destas figuras perfeitamente individuada, com lados de certa dimensão, com ângulos de determinada abertura.

A *idéia* é universal, necessária, abstrata das condições do espaço e do tempo, aplicável de modo uniforme a todos os indivíduos atuais ou possíveis. A idéia de triângulo de que se serve o geômetra nas suas demonstrações, diz apenas, na sua universalidade, uma figura formada por três linhas que se cortam duas a duas e aplica-se com tôdas as suas conseqüências — a todos os triângulos atuais ou possíveis em qualquer ponto do espaço e em qualquer instante do tempo. De qualquer dêles eu posso dizer: esta figura é um triângulo e aplicar-lhe todos os teoremas que ao triângulo se referem. Enquanto a *imagem* sensível produzida por êste triângulo não quadra senão a êle e a nenhum outro; se é de um triângulo isósceles não se aplica a um escaleno, não o representa e portanto não é imagem dêle, a idéia aplica-se de modo uniforme e idêntico, com exatidão absoluta e igual perfeição a todo e qualquer triângulo. Inútil apelar para as imagens comuns obtidas pela superposição de imagens semelhantes. O

tes estudos cfr. FROEBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, t. I², pp. 417-436; N. BRAUNSHAUSEN, *Introducción á la Psicologia Experimental*, tr. esp. Barcelona, 1930, pp. 127-140; J. DE LA VAISSIÈRE, *Éléments de Psychologie Expérimentale*, Paris, 1912, pp. 264-272.

http://www.obrascatolicas.com

que assim se obtém é uma imagem confusa que, por isso mesmo, pode representar confusamente alguns indivíduos parecidos. Basta, porém, examiná-la de mais perto, considerar-lhe os elementos claros e distintos e ver-se-á para logo que não representam, cada qual, senão um determinado indivíduo. A imagem é essencialmente particular. A comparação com as imagens compósitas de GALTON peca pelo mesmo defeito. O que se obtém, fotografando na mesma chapa vários membros de uma família, é um tipo médio, em que se reforçam os traços comuns a uma genealogia. Mas nem êste tipo médio pode ter pretensões à universalidade, nem as imagens psíquicas são superponíveis como as fotografias. Aqui dimensões quase idênticas e formas aproximadamente semelhantes permitem a experiência interessante. Nas imagens psíquicas não se verificam senão raramente estas condições. Como sobrepor a elipse que se desenha num quadro negro à que traça a trajetória da terra no seu movimento em tôrno do sol? Mais. Para apresentarem uma aparência de universalidade as imagens tornam-se confusas enquanto a universalidade da idéia é proporcional à sua clareza e distinção. A representação intelectual, nítida, aplica-se na sua *identidade* e *unidade* a todos os indivíduos da espécie ou do gênero. Muitas vêzes, de um mesmo objeto a imagem é imprecisa e confusa, a idéia é perfeitamente clara. Procurai, por ex., figurar com a imaginação um miriágono ou polígono de 10.000 lados. Enquanto a representação sensível se perde numa confusão insuperável, a *idéia* do geômetra é perfeitamente lúcida e precisa, ponto de partida das demonstrações mais rigorosas.

Até aqui comparamos imagem e idéia dos mesmos objetos sensíveis. A inteligência, porém, atinge realidades de todo inacessíveis aos sentidos. E a primeira dentre elas, a que precisamente especifica a inteligência, como faculdade de conhecimento, é a idéia de *ser*. E' esta uma noção transcendente, superior à ordem dos sentidos; não os impressiona

porque, de si, não é extensa nem resistente, não tem côr, nem som, nem forma. A razão de ser de uma coisa é algo de mais íntimo, de mais profundo, é o domínio reservado da inteligência. As imagens de um objeto revelam apenas as suas aparências externas, não o explicam nem o tornam inteligível. Êstes elementos sensíveis não se tornam luminosos senão através da idéia de ser que só é inteligível e fonte de inteligibilidade e centro de tôda a luz intelectual. Aqui descemos ao âmago das coisas e tocamos a diferença essencial entre a imagem e a idéia, raiz primeira de tôdas as outras diferenças. Vejamo-lo melhor num exemplo. Tomai um relógio. As imagens dos sentidos vos dirão a sua forma, côr, resistência, etc. Enquanto não tiverdes mais que esta coleção de imagens juxtapostas, não sabereis o que é um relógio. Quando, porém, examinando-o melhor começais a ver que é necessária uma fôrça para explicar-lhe o movimento, e a encontrais na distensão de uma mola ou na queda de um pêso, que o movimento assim obtido se divide em partes iguais por um dispositivo (pêndulo) que assegura o sincronismo da divisão, entrais a *entender* o que *é* um relógio. Formais a sua idéia *quod quid est:* instrumento destinado a marcar o tempo. E esta idéia aplicar-se-á idênticamente a todos os relógios. Os sentidos não haviam passado além de um conjunto de aparências, revelaram apenas os elementos *materiais* do relógio, um agregado de diferentes peças variadas na côr, na forma e na grandeza. A idéia penetra mais intimamente que a experiência sensível, diz-vos algo de *imaterial, a razão de ser,* o porquê de todos êstes elementos e de sua disposição particular. É por isso que a idéia reveste logo os caracteres de *universalidade* e *necessidade.* Conhecida a razão de ser, a essência do relógio, vêdes como é *necessário* que um instrumento assim construído marque o tempo e que todos os instrumentos atuais e possíveis, essencialmente idênticos, produzam o mesmo efeito.

http://www.obrascatolicas.com

Do mesmo modo é a inteligência quem nos dá a *idéia* de causa. Os sentidos referem apenas os fenômenos que se sucedem, mas a inteligência vê nesta *solidariedade* dos fenômenos uma relação de interdependência. O fenômeno conseqüente que não pode surgir do nada, não teria sua *razão de ser,* se não *dependesse* na sua existência de um ou de vários dos seus antecedentes necessários. E aí está como a simples sucessão em que estaca o empirismo se transforma em nexo de causalidade para a inteligência que completa o seu pensamento. O sábio, enquanto visa apenas fins pragmatistas, poderá contentar-se de verificar as leis de solidariedade dos fenômenos, o filósofo ou o próprio sábio que deseja uma *explicação* dêles, não se poderá contentar com esta visão fragmentária e superficial das coisas, deverá ler (*intelligere*) integralmente a realidade e esta lição da inteligência lhe dará a noção de causa impérvia à imperfeição dos sentidos.

Aí está a distância imensa que separa a idéia da imagem, a inteligência dos sentidos, o homem do animal. O cão do relojoeiro poderá acumular inúmeras imagens visuais e auditivas do relógio e de tôdas as suas peças; nunca, porém, saberá o que *é* um relógio; o que lhe constitui a razão de ser escapará sempre ao alcance dos seus conhecimentos restritos aos fenômenos da sensibilidade. Por isto, a ciência, filha da inteligência e da idéia, é um apanágio do homem.

Mais inconsistente ainda é a suposta explicação dos *juízos*. Os axiomas, e entre êles o princípio de causalidade, tenta explicá-los o empirismo pela associação constante de imagens. Mas a associação é a juxtaposição material de duas imagens, determinadas quase sempre pela sua contigüidade no espaço e no tempo; o juízo é uma afirmação ou negação de identidade entre duas idéias. Quando julgamos, colocamos sempre entre o sujeito e o predicado o verbo *ser*. Assim quando dizemos: o homem raciocina — significamos que entre o ser que é o homem e o ser que raciocina existe uma identidade perfeita: o homem *é* um ser raciocinante. Ora,

onde entra o verbo *ser,* nenhuma associação de imagens é capaz de explicá-lo.

Mas não é necessário descer tão fundo para evidenciar a inanidade da explicação empirista. Todos sentimos que os axiomas apresentam um caráter de necessidade e universalidade, de todo em todo inexplicável pela contingência e particularidade das associações restritas a um indivíduo ou multiplicadas pela espécie através da hereditariedade. Não é porque vimos uma ou mil vêzes que 2 objetos mais 2 objetos fazem 4 objetos que assim o afirmamos. Não é porque verificamos que todo fenômeno é precedido por outro fenômeno que admitimos o princípio de causalidade. O que começa a existir requer uma causa, dois e dois são quatro — são exigências internas, necessárias, universais, superiores à contingência da experiência e pelas quais julgamos a experiência. Quem nos visse amanhã anunciar que num caso particular observou um começo absoluto de um fenômeno sem antecedente ou verificou que 2 feijões mais 2 feijões faziam 5 feijões, nós não nos perturbaríamos; diríamos simplesmente ao observador que errara, verificasse melhor o fenômeno e contasse outra vez os seus feijões. A razão desta universalidade e necessidade dos princípios está no caráter universal e necessário da idéia que penetra a razão de ser das coisas e nas relações essenciais e necessárias que a inteligência vê entre os têrmos de um axioma. A propósito do princípio de causalidade vê-lo-emos mais detidamente pouco adiante.

A explicação proposta pelo associacionismo empirista é a negação e destruição de tôda a vida intelectual. Despreza-se a diferença essencial entre a imagem e a idéia. Nega-se a necessidade e universalidade dos princípios. Impossibilita-se a dedução, alma de tôdas as matemáticas e ciências dedutivas: o silogismo, expressão do raciocínio dedutivo, não conclui sem uma premissa maior necessária e universal. Compromete-se a própria indução, processo fundamental das ciências positivas: o princípio universal — a mesma causa

http://www.obrascatolicas.com

física, nas mesmas circunstâncias, produz os mesmos efeitos — é o nervo vital de tôda inferência indutiva que legitima a generalidade das leis experimentais e funda a certeza das previsões científicas. Daí o fracasso completo do associacionismo de HUME na história da psicologia. [69]

Para tornar Deus inacessível à razão humana foi necessário imolar esta razão e rebaixar o homem às condições do animal. A mesma crítica que pretenderia impossibilitar a demonstração da existência de Deus, não chega a êste resultado fatal sem antes haver destruído tôda a vida da inteligência.

E' interessante ainda notar que não obstante o ceticismo de suas conclusões críticas, HUME admite não só a existência de Deus mas ainda a certeza das provas que a ela nos levam. "E' incontestável e imediatamente evidente. Nada existe sem causa e a causa original do universo nós chamamos Deus... Quem quer que duvide desta verdade fundamental merece todos os castigos que se podem infligir a um filósofo, a saber, o ridículo, o desprêzo e a desaprovação extrema". [70] No começo da sua *História Natural da Religião:* "A organização de tôda a natureza fala-nos de um Autor inteligente; e não há pensador-filósofo que possa, após madura reflexão, suspender um instante o seu juízo diante dos primeiros princípios do deísmo e da razão natural". [71] A con-

69. "Nach dem vorliegenden Material der Gedankenexperimente müssen wir mithin sagen, das jenes Wissen um logische Beziehungen, um einem allgemeinen Inhalt, der Gedankengang bei einum mathematischen Beweis usw. nicht erklärt wird aus den Vorstellungen, die gleichzeitig vorhanden sind. Weder eine einzelne Vorstellung, noch eine Verirnigung solcher, noch weniger ein unbewusstes Wissen kann das Wesen jener Gedankenarbeit ausmachen." J. FRÖBES, *Lehrbuch d. exp. Psychologie*, I², p. 427.

70. HUME, *Dialogues sur la Religion Naturelle*, 2 partie — *Oeuvres Philosophiques*, I, 201.

71. *Apud* GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu*, p. 87.

seqüência lógica dos princípios de HUME seria atirar tudo — substâncias e causas, alma e Deus — para o abismo universal de sua dúvida. Mas a natureza pode mais que o espírito de sistema e o homem muitas vêzes corrige o filósofo. [72]

SPENCER também esqueceu, por vêzes, o seu agnosticismo e confessou que " o impulso do pensamento nos leva inevitàvelmente para além da existência condicionada à existência incondicional". [73]

Estas contradições e confissões nós as recolhemos com satisfação. São ainda uma prova de como o agnosticismo, sob qualquer de suas formas, é contrário a tôdas as aspirações da vida e às exigências mais profundas da razão. Impossível estender sôbre a humanidade esta abóbada de chumbo, baixa

72. Não estão de acôrdo os historiadores da filosofia em explicar esta atitude de HUME. Alguns — evidentemente sem razão — querem ver nas expressões citadas no texto e em muitas outras análises, apenas uma concessão ao espírito do tempo ou uma ironia dissimuladora do ceticismo profundo. Outros com mais fundamento distinguem dois momentos na obra de HUME: o ceticismo da inteligência e o dogmatismo do sentimento. Ao sentimento, ao *instinto*, por ser mais forte e estar ao abrigo de qualquer exame crítico, confiou a natureza os fundamentos da nossa vida religiosa e moral; *nature*, escreveu o próprio HUME, *is too strong for the principle*. Outros ainda registram a dualidade das atitudes como simplesmente contraditória. Cfr. F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, t. II, Berlin, 1922, pp. 564-593; PALHORIÈS, *Vies et Doctrines des Grands Philosophes*, Paris, 1929, t. III, 98-104; J. LAPORTE, *Le Scepticisme de Hume*, na *Revue Philosophique*, Janvrier, 1933, pp. 61-127; Mars-Avril, 1934, pp. 167-225. A filosofia de HUME tem sido recentemente objeto de estudos históricos interessantes. Cfr. CH. W. HENDEL, *Studies in the Philosophy of D. Hume*, Princeton, 1925; R. METZ, *David Hume, Leben und Philosophie*, Stuttgart, 1929; ANDRÉ LEROY, *La Critique et la Religion chez David Hume*, Paris, 1930.

73. H. SPENCER, *Premiers Principes* [11], p. 82. Com o amadurecer dos anos o filósofo do evolucionismo mudou profundamente a sua atitude para com a religião. Ver a sua *Autobiographie*, pp. 533-539.

http://www.obrascatolicas.com

e sombria, que a comprima e esmague; ela não se resigna à estreiteza artificial e arbitrária dêsses horizontes. *Vers le ciel malgré nous il faut lever les yeux.*

§ 2. *Positivismo de Augusto Comte*

Na França a história do agnosticismo é inseparável do nome de AUGUSTO COMTE (1798-1857). A sua atitude agnóstica radical êle a exprime um sem-número de vêzes. O caráter fundamental da filosofia positiva é considerar "como absolutamente inacessível e sem sentido para nós a investigação das chamadas causas primeiras ou finais". [74]

A afirmação é categórica e dogmática, muito no estilo de COMTE. E a prova? A prova prende-se necessàriamente à exposição de uma grande teoria sôbre a evolução intelectual da humanidade, vulgarmente conhecida com o nome de *lei dos três estados*. "Espinha dorsal" do positivismo, chamou-a com razão STUART MILL. [75] E' de fato a estrutura interna que lhe percorre todo o sistema, a cadeia principal do arcabouço a que incessantemente se vêm articular tôdas as outras idéias, condicionando-lhe o método de investigação e, em grande parte, o valor de suas conclusões.

A evolução intelectual da humanidade atravessou na história três grandes fases ou estados sucessivos: o teológico, o metafísico e o positivo. O primeiro é o ponto de partida indispensável, o terceiro o seu estado definitivo; o segundo, intermediário, marca apenas uma fase de transição.

74. "Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phenomènes comme assujetis à des *lois* naturelles invariables, dont la découverte précise et la reduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les causes soit premières, soit finales", *Cours de Philosophie Positive,* Paris, 1877, t4 I[4], p. 16, cfr. t. VI, pp. 598-599.

75. Nota não preenchida no original. (Observação do Revisor.)

O modo de pensar *teológico,* que caracteriza a primeira fase, procura explicar "a natureza íntima dos sêres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o impressionam, numa palavra, tende para um conhecimento absoluto". [76] Com a base racional e empírica é ainda muito insuficiente a faculdade que entra em jôgo; é principalmente a imaginação a apelar para sêres preternaturais — mais ou menos numerosos deuses, espíritos ou demônios — cujas vontades arbitrárias e caprichosas explicam "tôdas as anomalias aparentes do Universo". A necessidade de unificar leva progressivamente o homem à simplificação dêste mundo de agentes superiores. Num primeiro momento aparece o *fetichismo* que atribui aos sêres uma vida espiritual semelhante à nossa. Sucede-lhe o *politeísmo* e finalmente com o *monoteísmo* a unificação completa do mundo invisível. Nestas representações teológicas encontra a vida moral e social um sólido apoio. E' a época da autoridade; em política corresponde-lhe a forma monárquica do govêrno. Cronològicamente estendeu-se dos tempos mais remotos ao fim da Idade Média.

Com o monoteísmo já se vai estabelecendo a transição para o estado *metafísico,* cuja função principal é destruir o pensar teológico e preparar o advento do positivo. Percebendo o homem que o recurso para um mundo invisível nada explicava, criando apenas uma duplicata inútil que por sua vez precisava ser explicada, procurou no próprio universo a razão dos fenômenos. Às múltiplas divindades da fase anterior substituiu entidades abstratas, distintas dos corpos mas nêles inerentes. Nasceram assim as afinidades químicas, o princípio vital, as fôrças e faculdades e também o éter dos modernos físicos. A mesma tendência à unificação que no período anterior levou ao monoteísmo, reduziu, no período metafísico, a multiplicidade de fôrças a um princípio único — a *natureza.* Êste período é essencialmente negativo e dis-

76. *Cours de Phil. Positive,* t. I[4], p. 9.

http://www.obrascatolicas.com

solvente. Abala, com a argumentação, a confiança na influência autoritária dos deuses mas nada lhe substitui de construtivo e duradouro. E' o reino da dúvida e do egoísmo; o indivíduo é arrancado do seu meio social; a inteligência é cultivada com detrimento da vida afetiva. O povo substitui-se ao rei; a soberania popular e o pacto social passam a constituir o fundamento da vida política e os juristas entronizam-se no govêrno das nações. São os últimos séculos da Idade Média, o protestantismo, o renascimento e o deísmo.

Instituindo um paralelo entre êste período e o anterior, observamos: 1.º) que o *objeto* das investigações é idêntico: o absoluto, as causas primeiras e finais, a natureza íntima das coisas; 2.º) que o *método* é caracterizado por um predomínio da imaginação sôbre a razão: na idade teológica, mais fantasia; na metafísica mais raciocínio e argumentação; 3.º) que as *soluções* apresentam diferenças mais profundas; de transcendentes passam a imanentes; já não é fora dos sêres visíveis mas na sua própria natureza que se procura a explicação dos fenômenos.

Enfim MALHERBE *vint*... Surgiu por fim o estado *positivo*. O homem convenceu-se da inanidade absoluta de suas explicações metafísicas que não faziam senão personificar os próprios fenômenos, substituindo um nome abstrato ao fato concreto que se devia explicar: *vis dormitiva*. Renunciou, portanto, de vez à investigação das causas — eficientes e finais dos sêres para entrincheirar-se num domínio positivo, concreto, útil e real — a investigação das *leis dos fenômenos*, isto é, das relações constantes de semelhança ou de sucessão, que lhes condicionam o aparecimento no espaço e no tempo. Nada de entidades sobrenaturais, nada de princípios abstratos; simples relações de analogias ou de antecedente a conseqüente, entre os fatos. A observação assume aqui, como método a preponderância absoluta a que se devem subordinar, nas suas respectivas atividades, a fantasia e a razão. Como nos estados anteriores, por fôrça da tendência

unificadora se chegou à unidade do Princípio Absoluto — Deus ou Natureza, por analogia a perfeição do estado positivo seria reduzir a universalidade dos fenômenos à simplicidade de uma só lei universal. A própria natureza do estado positivo, porém, exclui a possibilidade desta conclusão objetiva. Os fenômenos apresentam-se em grupos irredutíveis e as leis que os regem não podem fundir-se numa única lei. Na falta insanável de uma unidade objetiva, resta a possibilidade da unificação subjetiva do conhecimento, assegurada pela aplicação do mesmo método positivo ao domínio inteiro do cognoscível. A homogeneidade e convergência das teorias serão o seu fruto natural. Por esta via, a nova filosofia porá um têrmo definitivo à anarquia mental do Ocidente, lançando na ordem científica os fundamentos estáveis da harmonia e do convívio social. O que o catolicismo "obra-prima política da sabedoria humana" realizou de modo precário, nos áureos dias de seu efêmero esplendor, de modo completo e imensamente estável conseguirá o positivismo no porvir do seu apogeu final. A renúncia definitiva a qualquer explicação, transcendente ou imanente, da natureza ou essência das coisas, da sua origem ou dos seus destinos; a fidelidade inviolável em observar os fatos, registrando-lhes as estações constantes, como caracterizam a essência do espírito positivo, constituem outrossim a condição imperiosa da vida e do progresso da humanidade.

Eis nas suas grandes linhas a concepção positivista do desenvolvimento da inteligência humana através dos séculos; a grande lei sociológica que constitui o fundamento de sua atitude radicalmente agnóstica em face do problema religioso.

Qual o seu valor? Estamos em face de uma síntese científica que se impôs ou se impõe pela solidez de seus fundamentos ou de um poema de idéias que poderá quando muito fascinar, como uma obra de arte, pela majestade e simetria de suas proporções?

http://www.obrascatolicas.com

Antes de julgar a famosa lei importa conhecer os fundamentos em que a baseou COMTE. Por duas vias — indutiva e dedutiva — pensa o fundador do positivismo haver justificado esta que êle julgava a mais importante descoberta da sua vida. A lei sociológica é uma visão histórica e é uma conseqüência da constituição e natureza da inteligência.

A posteriori, a lei resulta da análise do nosso desenvolvimento individual. "Cada um de nós, diz COMTE, contemplando a própria história, não se lembra de haver sido sucessivamente, quanto às suas noções mais importantes, *teólogo* na sua infância, *metafísico* na sua juventude, *físico* na sua virilidade?" [77] Que a humanidade tenha percorrido na vasta trajetória de seu desenvolvimento as mesmas fases por que passa, num pequeno ciclo de anos, cada indivíduo, vêem-no, diz COMTE, "quantos possuem um conhecimento profundo da história geral das ciências. Tôdas elas que já chegaram hoje ao estado positivo estiveram, no passado, saturadas de abstrações metafísicas e, em eras mais remotas, dominadas pelas concepções teológicas". [78]

A priori, a análise da constituição da inteligência subministra-nos uma contraprova da experiência individual e específica, dando à observação meramente histórica um caráter de lei, com a demonstração de que o que foi devia ter sido.

a) De fato, o homem sente uma tendência instintiva a explicar os fatos, ligando-os por uma teoria. Só a lei científica poderá satisfazer plenamente a esta aspiração da inteligência. Antes, porém, de atingir a perfeição do estado positivo, a fim de tornar possível a própria observação dos fatos era-lhe necessário um princípio qualquer, uma teoria provisória que lhe permitisse sair do círculo vicioso inicial: só há teoria positiva baseada em fatos observados, não se podem observar os fatos sem uma teoria qualquer. A imaginação precedeu a observação e criou todo um mundo de sêres sobrenaturais, cujas vontades arbitrárias explicassem o aparecimento e a orientação dos fenômenos. Passar logo daí para a idéia positiva de lei era dar um passo muito largo, impunha-se uma ponte de transição, um estado intermédio que atenuasse os contrastes muito violentos entre o pensar teológico e o positivo. Foi a função do estado metafísico que "à ação sobrenatural diretiva substitui uma entidade correspondente inseparável". Assim, a necessidade inicial do estado teológico impôs-se à inteligência para sair do círculo vicioso em que a envolvia a sua própria natureza, a do metafísico como transição indispensável para o terceiro estado, definitivo.

77. *Cours de Phil. Positive,* t. I[4], p. 11.
78. Ibidem.

b) Outra razão em apoio de sua lei vai COMTE pedi-la à tendência antropomórfica. A nossa atividade é a que primeiro e melhor conhecemos. Explicar a dos outros sêres à imagem e semelhança da nossa é uma inclinação primitiva da inteligência. Os fenômenos, portanto, por meio dos quais os corpos reagem à nossa ação ou agem entre si, explica-os o homem, a princípio, por outras tantas vontades, naturais ou extranaturais, mas sempre arbitrárias como a sua. Também aqui com o tempo a primeira e espontânea explicação teológica foi revelando as suas insuficiências e uma metafísica intermediária preparou, atenuou e facilitou as inevitáveis transições.

Observações históricas, de caráter individual ou geral, e considerações teóricas sôbre a evolução progressiva da inteligência, sugeridas "pelo conhecimento da nossa organização", são os esteios em que descansa "a grande lei fundamental". [78a]

78a. Aqui e ali acrescenta ainda COMTE algumas considerações secundárias em favor da lei dos três estados. A exposição da lei fá-la COMTE em *Cours de Philosophie Positive,* t. I[4], Première leçon,

http://www.obrascatolicas.com

Não é mister deter-nos muito tempo sôbre a *inconsistência destas* últimas considerações. Como análise da natureza profunda da nossa inteligência, como demonstração necessária, interna e *a priori*, da sua evolução pelos três estados, tôdas estas simples conjeturas, umas talvez plausíveis, outras de todo inaceitáveis, são de uma pobreza lamentável.

Suponhamos, com efeito, que diante dos fatos, a inteligência para explicá-los precise de uma teoria e a imaginação entre em atividade formulando uma hipótese provisória de trabalho. Por que há de ser ela necessàriamente de ordem teológica? Por que não seria imanente às coisas? E se o primeiro exercício da inteligência foi universalmente teológico não teria sido êste primeiro passo o maior obstáculo aos seguintes? A hipótese da intervenção arbitrária e invisível dos deuses, sendo, por sua natureza, inverificável pela observação, o homem ficaria dispensado de qualquer esfôrço interior e imobilizar-se-ia no pensamento teológico.

O princípio da necessidade de um estado intermediário, aduzido em nome da exigência de uma transição metafísica, levaria bem longe. Por que não também outro estado intermediário entre o teológico e o metafísico, outro entre o metafísico e o positivo? O pior, porém, é que COMTE não nos apresenta nenhuma noção nítida e constante da metafísica. Aqui ela nos aparece como a personificação ingênua de abstrações vazias, ali como qualquer espécie de doutrina dissolvente de outra (no período teológico COMTE interpõe um estado metafísico ou crítico entre o fetichismo e o politeísmo, outro entre êste e o monoteísmo); mais adiante como a fase aguda do duelo entre o estado teológico quando toma consciência de sua decadência irremediável e o estado positivo, forte no progresso de suas vitórias crescentes. Ora, estas variadas acepções não são equivalentes nem se incluem necessàriamente. Uma doutrina pode dissolver outra sem, por isto, constar necessàriamente de abstrações vazias e hipostasiadas. Há, portanto, várias espécies de metafísica e infelizmente nenhuma delas coincide com a verdadeira. COMTE sentia uma aversão instintiva pela metafísica que lhe perturbava a visão serena das coisas. "Tem-se freqüentemente a impressão, observa HÖFFDING, de que COMTE reconduza ao estado metafísico todos os resultados do pensamento e da vida, contra os quais nutre alguma antipatia". [79] "Combatendo a metafísica, adverte por sua vez o nosso FARIAS BRITO, A. COMTE criou um fantasma para ter em seguida o prazer de trucidá-lo". [80]

Latente sob tôdas estas reflexões de COMTE oculta-se ainda uma *petição de princípio* que lhe vicia fundamentalmente o valor lógico. Por tôda parte COMTE supõe que os três estados se sucedem na evolução histórica da inteligência e que o terceiro, o positivo, representa, isolado, a sua perfeição definitiva e absoluta, e tenta, em seguida, explicar as causas desta sucessão. Supõe-se, precisamente, a tese importava demonstrar. O que deveria resultar como conclusão das provas inspira-lhes de antemão o arranjo sistemático e tendencioso.

E se o pensar teológico, metafísico e positivo, em vez de três fases que se sucedem e se excluem, constituíssem três exigências fundamentais da razão humana que coexistiram sempre e tendem a harmonizar-se, distintas mas unidas, numa síntese perfeita? Ora é esta precisamente a realidade. O saber positivo é apenas uma das exigências da nossa vida intelectual; ao lado das leis constantes de sucessão e coexistência dos fenômenos desejamos conhecer a natureza e a finalidade das coisas que nos envolvem, do Universo de que so-

pp. 8 e sgs.; *Discours sur l'Esprit Positif*, Paris, 1844, pp. 2 e sgs.; *Appendice Générale*, pp. 137-146 (êste apêndice vem publicado no 4º vol. do *Système de Politique Positive*, Paris, 1854.

79. H. HÖFFDING, *Storia della Filosofia Moderna*, Torino, t. II², p. 321.

80. FARIAS BRITO, *A base Physica do Espirito*, Rio, 1912, p. 35.

http://www.obrascatolicas.com

mos parte. A razão é por essência a faculdade dos porquês. E os porquês da ciência positiva não exaurem a sua curiosidade total. Ao lado dos fenômenos cujas leis a ciência investiga e formula, há o fundo da realidade que a ciência não suprime nem explica, há o mistério das origens e dos destinos, inacessível aos métodos experimentais, mas inevitável à razão filosófica e necessário à atividade moral e religiosa. As próprias idéias de causa e de realidade que constituem o ponto de partida da investigação científica, os princípios racionais que lhe orientam os processos lógicos prendem-se necessàriamente a questões ontológicas que a ciência, tal qual COMTE a concebeu, não resolve nem pode resolver. Notou-o profundamente um dos mais notáveis epistemólogos contemporâneos, MEYERSON: "E' o esbôço de uma metafísica [realista] por mais defeituosa que seja, que constitui a verdadeira mola motora da investigação científica". [81] A ciência "é e permanece (ou ao menos até aqui permaneceu) rigorosamente realista, criadora de ontologias". [82] "Assim ciência e filosofia não podem mùtuamente desconhecer-se... são, uma e outra, emanação da razão e de uma razão que permanece fundamentalmente a mesma nestas duas manifestações". [83]

Era necessária uma inteligência hipnotizada por um simples aspecto da realidade para não enxergar a integralidade do real que nos domina. Enquanto houver razão humana feita para a totalidade do ser, enquanto o universo da

81. MEYERSON, *Du Cheminement de la Pensée*, Paris, 1931, p. 150. Da grande obra epistemológica de MEYERSON, escreveu PARODI: "son oeuvre marque une des directions essentielles de la pensée contemporaine". *La Philosophie Contemporaine en France*, Paris, Alcan, p. 498. Para um resumo de suas idéias cfr. GILLET, *La Philosophie de M. Meyerson*, Paris, Beauchesne, 1931, em *Archives de Philosophie*, vol. VIII, 1931.

82. *Op. cit.*, p. 125.

83. E. MEYERSON, *De l'Explication dans les Sciences*, Paris, Payot, 1924, t. II, p. 361.

experiência se apresentar insuficiente e implicável por si, enquanto a vida humana, ante a caducidade do tempo, a luta do bem e do mal, o sofrimento e a morte alimentar ideais de verdade e aspirações de salvação e de vida melhor, o homem será metafísico e religioso. Como ciência, a filosofia e a religião correspondem a exigências perenes da nossa natureza. [84] E' pena que não o visse COMTE, e ao examinar a nossa "organização intelectual" se deixasse levar mais pela influência latente de uma suposta lei preconcebida do que pela docilidade completa às lições da realidade integral. Bem lhe poderíamos aplicar a frase célebre de Hamlet:

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.

Com estas ligeiras observações não quisemos ainda indicar como se passou a evolução do pensamento. Estamos ainda no plano teórico, não no terreno da história. Nossa intuição foi apenas mostrar que as considerações de COMTE não demonstram de modo algum a *necessidade* do desenvolvimento humano pelo itinerário dos três estados e a conseqüente impossibilidade de qualquer outra forma de evolução. E' o suficiente para tirar à célebre lei sociológica o seu caráter *de lei*, para reduzi-la, quando muito, à contingência de um *fato*, que não poderá, portanto, servir de princípio a

84. "Le penchant métaphysique de l'intellect humain est décidément indéracinable." E. MEYERSON, *Du Cheminement de la Pensée*, p. 255. Etnólogos e psicólogos, em nome dos fatos e da constituição da nossa natureza, concordam outrossim em afirmar na religiosidade um fato natural especìficamente humano. A lei dos três estados, notou-o recentemente M. SCHELER, é um *êrro total*. O pensar e o conhecer teológico, o pensar e o conhecer positivo não são fases históricas da evolução do saber, mas atitudes do espírito e formas permanentes do conhecimento que prendem as suas raízes na própria essência do espírito humano". MAX SCHELER, *Zur Soziologie und Weltanschaung*.

http://www.obrascatolicas.com

nenhuma conclusão nem de fundamento necessário a nenhuma superestrutura definitiva. Tôda lei é de fato necessária; exprime um nexo de causalidade entre dois fatos. Ora, o estado positivo não foi causado pelo metafísico, nem êste pelo teológico. O conceito de entidade abstrata não evolve necessàriamente o de divindade mitológica; nem uma abstração personificada evolve forçosamente numa simples relação observada de seqüência ou de semelhança. Morfeu não se transforma, por evolução dialética, numa *vis dormitiva*, nem esta numa lei constante de sucessão entre a aplicação do ópio e sono. Entre os três estados teríamos, se quiserem, uma seqüência cronológica, não uma conexão interna, uma contingência de fato, não uma necessidade de direito; uma averiguação histórica, não uma premissa lógica, princípio de qualquer conclusão necessária; uma visão indicativa, não uma orientação normativa.

Com estas observações já se lhe tira quase tôda a importância intelectual, mas não recusemos descer ao campo dos fatos a fim de verificar se, na realidade, nos achamos diante de uma visão esquemática *objetiva* da história. Aqui a crítica pode ser *material* e *formal*.

Quanto ao seu *conteúdo material*, na lei de COMTE pululam as inexatidões de tôda ordem, e quanto mais descermos a particularidades, isto é, quanto mais nos encontrarmos com os fatos, tanto mais ressaltam os seus erros.

E' *inexato* que o estado primitivo do homem seja representado pelo fetichismo. Em matéria de etnologia os conhecimentos de COMTE, reduzidos quase ao livro do Presidente DE BROSSES, *Du culte des dieux fétiches*, eram muito rudimentares. Um dos seus discípulos mais modernos, LEVI-BRUHL, influenciado pelas idéias do mestre, pretendeu ver no homem primitivo uma mentalidade essencialmente diversa, refratária à causalidade natural, e irredutível às exigências da nossa lógica. Os primeiros homens eram pré-lógicos. [85] Mas nem a etnologia nem a psicologia lhe foram favoráveis. Idéias e fatos condenaram o pré-logismo; depois de muitos outros BERGSON, na sua última obra, deu-lhes o golpe de misericórdia. [86]

E' *inexato* que o monoteísmo represente uma fase tardia na evolução religiosa da humanidade, A. LANG já de há muitos anos, estudando cuidadosamente as primeiras civilizações, chamou a atenção sôbre a existência de um Deus Supremo, o *All-Father*, adorado pelas tribos mais primitivas. Não obstante a resistência tenaz oposta pelos esquemas apriorísticos do evolucionismo, a tese de LANG, confirmada pelas observações cada vez mais numerosas e convergentes,

85. LÉVY-BRUHL defende a sua tese nos livros *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Paris, 1910; *La Mentalité Primitive*, Paris, 1922; *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive*, Paris, 1931. Neste último trabalho o autor já atenua o radicalismo de algumas afirmações, mas a orientação geral das idéias obedece ainda a sistematização anterior".

86. "Les deux mentalités [a do primitivo e a do civilizado] ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre." "Ne parlons donc pas ici d'esprits différents du nòtre. Disons simplement qu'ils ignorent ce que nous avons appris." BERGSON, *Les Deux Sources de la Religion et de la Morale*, Paris, Alcan, 1932, pp. 154, 158. Para um estudo mais documentado, além de BERGSON já citado, cfr. F. C. BARTLETT, *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge Univ. Press, 1923; P. RADIN, *Primitive Man as Philosopher*, New York, 1927; LINDWORSKY, *Vom Denken des Urmenschen*, no *Anthropos*, 1919, pp. 419 e sgs.; *Die Primitiven und das Kausale Denken*, em *Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse*, IV Sessão, 1925, Paris, 1926, pp. 60-75; FR. BOAS, *The Mind of Primitive Man*, New York, 1911, c. IV e IX; A. A. GOLDENWEISER, *Early Civilization*, London, 1926, pp. 327-416; O. LEROY, *La Raison Primitive*, Paris, Genthner, 1927; RAOUL ALLIER, *Le Non-civilisé et Nous*, Paris, Payot, 1927; P. CHARLES, *La Mentalité des Primitifs*, em *Rev. des quest.* Janv. 1923, pp. 146-165; *La Philosophie du Primitif*, em *Nouv. Rev. Théol.*, Fev. 1930, pp. 110-126; P. EXBRAYAT, *Le Non-civilisé et Nous*, na *Rev. Apologétique*, t. L (1930), pp. 427-447; E. MEYERSON, *Le Physicien et le Primitif*, na *Revue Philosophique*, Mai-Juin, 1930, pp. 321-358.

http://www.obrascatolicas.com

foi-se impondo no mundo científico com o pêso de uma evidência irrefragável. Chamem-no *Urheber* com SÖDERBLOM, *Essere supremo* com PETAZZONI, *Hochsten Wesen* com W. SCHMIDT, *Supreme Deity* com RADIN, a existência entre os povos primitivos de um Deus, criador do mundo, Legislador e Juiz da ordem moral, é hoje um fato que já não é lícito ignorar. Citemos apenas uma ou outra autoridade: RADIN: "Há 25 anos que LANG publicou o seu livro e sua penetrante intuição está hoje confirmada. Foram os etnólogos que se enganaram. Fatos precisos, reunidos por especialistas autênticos, vieram substituir os seus exemplos demasiado vagos. Já ninguém hoje contesta sèriamente que muitos dos povos primitivos crêem num Criador supremo. [87] PREUSS: "A descoberta dêstes Sêres caía como uma bomba nos esquemas evolutivos ascendentes tão bem dispostos pela Etnologia. Compreende-se que durante 10 anos ela se tinha obstinado a ignorá-la e só recentemente se tenha resignado a tomá-la em consideração... Todos os sábios que estudaram de perto esta divindade suprema concordam hoje em reconhecer que ela não se apresenta como o têrmo de uma evolução ou como a sua chave de abóboda ideal, mas bem pode ser uma criação religiosa precoce. Com efeito, casos há em que não descobrimos coisa alguma fora desta única divindade". [88] O Dr. J. SCHIESER, utilizando os últimos trabalhos da etnologia, chega a estas duas conclusões: "1.º) Entre os nossos atuais primitivos encontra-se o monoteísmo; e o seu monoteísmo é tanto mais puro quanto mais próximo êles se acham do

87. P. RADIN, *Monotheism Among Primitive Peoples*, London, 1924, p. 21.

88. K. TH. PREUSS, *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, Psychologische Forschung*, Berlin, II, 1922, pp. 161, 164. O ilustre professor da Universidade de Berlim e diretor do *Staatsmuseum* já em 1914 acentuava a importância do novo rumo tomado pelos estudos etnológicos, no opúsculo *Die geistigejultur der Naturvölker*, Leipzig, 1914.

estado primitivo; 2.º) as amostras mais antigas da humanidade primitiva, que, ao presente, representam o primeiro estádio da evolução cultural e a infância da humanidade, professam o monoteísmo relativamente mais puro, como também ocupam o lugar relativamente mais elevado no ponto de vista religioso, moral e social entre as raças humanas primitivas mais jovens e os outros pagãos não civilizados". [89] W. SCHMIDL incontestàvelmente a mais alta autoridade no assunto assim concluía um estudo recente: "A longa lista dos sábios que acabamos de citar atesta que a questão do Ser supremo dos primitivos venceu o desfiladeiro das contradições radicais e das pretensões desdenhosas para penetrar na zona pacífica de uma consideração séria e de um exame objetivo. A presença efetiva dêste ser supremo e sua originalidade já não são negadas por nenhum especialista qualificado. Seu arcaísmo etnológico é muitas vêzes reconhecido e já se não encontra quem se atreva a rejeitá-lo absolutamente. Cresce, sem cessar, o número dos que admitem a impossibilidade de o derivar do animismo, do magismo, do Totemismo ou do Naturismo e lhe conhecem uma origem independente. Muitos, se não chegam a proclamar sua anterioridade, relativamente a êstes diferentes fatôres, confessam que não há razões para o julgar mais recente". [90]

89. Estas conclusões desenvolve-as J. SCHIESER, *Moderne Einführung in eine gottesglaubige Weltanschauung und religiöse Lebensauffassung*, Habelschwerdt, 1929, pp. 432-457.

90. W. SCHMIDT, *Origine et Evolution de la Religion* [10], Paris, Grasset, 1931, p. 275. Entre os etnólogos e psicólogos citados pelo autor encontram-se os nomes de P. EHRENREICH, A. C. KROEBER, NIENWENHUIS. Para a documentação etnológica, relativa ao monoteísmo primitivo podem consultar-se: A. LANG, *The Making of Religion*, London, 1898; P. RADIN, *Monotheism Among Primitive Peoples*, London, 1924; CATHREIN, *Einheit des sittlichen Bewerstseins der Menschheit*, 3 vols., Freib. i. B. 1914; M. GUSINDE, *Die Feuerland-Indianer*, Wien, 3 vols., 1931; LE ROY, *La Religion des Primitifs*, Paris, 1909; R. PETTAZONI, *Dio, Formazione e Sviluppo del Monoteismo*,

http://www.obrascatolicas.com

Se dos povos primitivos passarmos às civilizações clássicas da antiguidade oriental e ocidental encontramos também nos documentos mais antigos o monoteísmo a preceder de muito o politeísmo dos panteões posteriores. Assim, para citarmos o só exemplo da China, 15 ou 20 séculos antes da era cristã, aparece-nos entre os chineses a crença num "Ser Superior que êles chamam Céu sublime, Céu, Soberano Sublime, Soberano, quatro nomes perfeitamente sinônimos. O Céu dá, conserva ou tira a existência; é o autor de tôdas as relações e de tôdas as leis; considera os homens e os julga; recompensa ou pune segundo os méritos ou deméritos". [91]

E' inexato que o monoteísmo, na nossa civilização ocidental, possa considerar-se como uma evolução espontânea do politeísmo greco-romano. A religião de Roma imperial apresenta pelo contrário uma tendência a multiplicar os deuses do seu Panteão. A origem do nosso monoteísmo não é o resultado de uma evolução natural mosaica; como mais tarde nos livros sagrados judeu-cristãos vai prender as suas raízes o monoteísmo muçulmano. A história não conhece um só povo ou uma só civilização que espontâneamente, por "uma necessidade invariável" da nossa "organização" se tenha elevado do culto politeísta à adoração de um Deus único. A esta concepção só se elevaram por via do raciocínio algumas inteligências de escol do paganismo. [92]

nela Storia delle Religioni, Roma, 1922 (Crítica da teoria uranista de Pettazzoni, em *Revista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1925, pp. 257 e sgs.); numerosas monografias na *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de J. HASTINGS; o conteúdo dos 8 primeiros volumes resumidos por J. HUBY em *Recherches de Science Religieuse*, 1917, t. VIII, pp. 327-352; W. SMIDT e W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*, Regensburg, 1924; W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pymaenvölker in der Euthwicklungsgerchichte des Menschen*, Stuttgart, 1910; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 5 vols., *Munster in W.*; é a obra fundamental, onde se encontrará a mais completa documentação etnológica e bibliográfica no assunto.

91. WIEGER em *Christen*, Paris, 1912, pp. 96-97.

Mas ainda aqui é inexato que a história do pensamento estritamente filosófico se possa reduzir aos três momentos do evolucionismo comtista. Tôda a história da filosofia é um grande desmentido à famosa lei que deveria reger o desenvolvimento de tôdas as concepções teóricas". [93] Tomai, por exemplo, a evolução do pensamento grego. O primeiro período é caracterizado por investigações cosmológicas da realidade sensível; Demócrito e Leucipo, que o rematam, desterrando os deuses do cosmos e explicando todo o universo como matéria e movimento (atomismo mecânico) bem podiam figurar, sem desdouro, ao lado de muito positivista moderno. O período seguinte assinala o apogeu da filosofia ática que elabora, com Platão e Aristóteles, as suas grandes sínteses metafísicas coroadas por uma magnífica demonstração da existência de Deus. O terceiro período toma a princípio, com a escola estóica e o epicurismo, um feitio acentuadamente moral para orientar-se mais tarde, com a escola neoplatônica, no sentido do misticismo e da teurgia. Porfírio Jâmblico e Juliano Apóstata, seus últimos representantes, reaviventam o politeísmo com as suas práticas de magia e de necromancia. Se, com uma visão simplificadora da complexidade das coisas no gênero da lei dos três estados, quiséramos re-

92. Como se vê em tudo o que se refere à etnologia as concepções de COMTE nasceram mais das preocupações sistemáticas do autor e da época do que da observação serena e positiva dos fatos. Por isso, como bem observa W. SCHMIDT, "foram elas recebidas com entusiasmo pelo público em geral e pelos sociólogos. Nos meios científicos o acolhimento foi mais frio. O esquematismo evolutivo em três tempos era excessivamente simplificador, e no que se refere aos povos selvagens faltavam-lhe as bases positivas." *Origine et Evolution de la Religion* [10], Paris, Grasset, 1931, p. 84.

93. "Elle [la marche générale des opinions humaines] consiste dans le passage nécessaire de toute conception théorique par trois états succesifs:; etc. *Catéchisme Positive* [3], Paris, 1890, p. 155.

http://www.obrascatolicas.com

sumir êste ciclo magnífico de 10 séculos do pensamento humano diríamos que a filosofia grega passou do estado positivo através do metafísico para o teológico, monoteísta a princípio, politeísta no seu têrmo final, evolvendo assim numa ordem precisamente inversa à suposta lei de COMTE.

Passai agora à filosofia moderna. O século XVII e o XVIII, assinalados pelo maravilhoso surto das ciências positivas, são ao mesmo tempo a época das grandes construções filosóficas de DESCARTES, ESPINOSA e LEIBNIZ, metafísicos e teólogos como os que mais o foram. A primeira metade do século XIX, era de notáveis descobertas no domínio das ciências experimentais, é contemporânea das sistematizações metafísicas de FICHTE, SCHELLING, HEGEL, SCHOPENHAUER e HARTMANN. Os nossos dias assistem em todos os países a um renascimento metafísico que costuma preludiar tôdas as épocas de pensamento robusto. "O mundo todo, escreveu E. VON HARTMANN, está cansado do agnosticismo estéril, e tôdas as disciplinas filosóficas começam a persuadir-se que se haviam emaranhado num labirinto sem saída donde só as poderá libertar a metafísica". [94]

Não há uma só época na história da filosofia em que se não encontrem em proporções variadas as tendências empíricas e idealistas, racionalistas ou místicas. A um contemporâneo de A. COMTE, V. COUSIN (1792-1867), pareceu-lhe ver

94. "Alle Welt ist des unfruchtbaren Agnostizismus müde und alle Einzeldisziplinen der Philosophie beginnen einzuschen dass sie sich in Sackgassen verannt haben, dus denen nur die Metaphysik ihnen den Ausweg zeigen kann." E. V. HARTMANN, em *Deutschland*, Ano I (1903), p. 71. Além da neo-escolástica, que de ano para ano, avoluma e intensifica a sua atividade, impondo-se com vigor crescente à adesão das inteligências, êste movimento de reação é representado na Alemanha principalmente por TRENDELENBURG, BOLZANO, BRENTANO, ULRICI, LOTZE, BRANDIS, GLOGAN, THIELE, BUSSE, REIMKE, KÜLPE, SCHELER, HUSSERL, HEIDEGGER, N. HARTMANN, etc., etc. Sôbre a revivescência contemporânea da metafísica veja-se PETER WUST, *Die Auferstehung der Metaphysik*, 1920.

a evolução do pensamento filosófico subordinada em cada época aos ciclos periódicos: sensualismo, idealismo, ceticismo e misticismo: quatro tendências ou quatro sistemas que encerram, cada qual, uma parcela indestrutível de verdade. Não nos responsabilizamos pelo que pode haver de artificial na síntese do fundador do ecletismo; não se poderá negar, porém, que em tôdas as épocas se encontram representantes autênticos destas diversas orientações do pensamento. Com direito, portanto, mutila COMTE a realidade total para afirmar, graças a uma seleção de todo em todo arbitrária, a sua lei de evolução unilinear?

Nem o forra à arbitrariedade a passagem da história da espécie para a dos indivíduos, o reforçar uma suposta demonstração direta por uma prova indireta de analogia. Quando ainda há pouco nos afirmava desabaladamente o fundador do positivismo que o homem era teólogo na infância, metafísico na adolescência e positivo na virilidade, ainda uma vez era infiel aos fatos, às lições da psicologia como às da história. Em formas e proporções variadas, os três tipos de conhecimentos existem em tôdas as idades; mas se quisésemos estabelecer alguma ordem na evolução psicológica verificaríamos que nos anos da juventude, a vida do conhecimento é mais orientada para a observação do mundo exterior, na variedade impressionante dos seus fenômenos; com os anos amadurece a reflexão, se curam as paixões efervescentes e os problemas metafísicos e religiosos entram a preocupar a razão adulta. ARISTÓTELES e LEIBNIZ, DESCARTES e PASCAL, NEWTON e COPÉRNICO, AMPÈRE e PASTEUR não aliaram na mais robusta síntese o saber positivo à mais alta especulação metafísica ou à mais intensa vida espiritual? KANT e SCHOPENHAUER, WUNDT [e outros] não começaram a sua carreira pelo estudo das ciências positivas para se elevarem, na plenitude de sua madureza intelectual, aos grandes problemas de que se ocupa a metafísica? POINCARÉ, MEYERSON, REINKE, KÜLPE e WHITEHEAD não percorreram,

http://www.obrascatolicas.com

sob os nossos olhos, uma trajetória semelhante? Não conciliaram quase todos os grandes sábios modernos a vastidão variada de sua ciência positiva com a firmeza de suas convicções monoteístas e muitos dêles, com a mais profunda interioridade religiosa? [95] Onde estão os grandes sábios que por uma "necessidade invariável" desabotoaram "teólogos" infantes, evolveram a metafísicos adolescentes para desfechar em varões positivistas e velhos ateus? "São só os pseudofilósofos, observa com acêrto O. WILLMANN, que nada sabem de Deus quando chegam à metafísica e ignoram totalmente os princípios, quando estudam a natureza". [95a]

Evidentemente não estamos em face de uma visão objetiva da história, mas diante de uma construção subjetiva, artificial, apriorista e tendenciosa. Perfeitamente justa a crítica insuspeita de RENOUVIER: "Nunca hipótese alguma apresentou mais claros sinais da prevenção do que esta pretendida lei que se queria deduzir da observação histórica. A petição de princípio nela se manifesta claramente quando se confunde a marcha das ciências positivas com a marcha do próprio espírito humano de que elas são apenas uma obra

95. Os estudos mais recentes e acurados sôbre o assunto demonstram que mais de 90% dos grandes sábios crêem em Deus. A prova desta afirmação pode ver-se amplamente desenvolvida e documentada em: E. NAVILLE, *La Physique Moderne* 2, Paris, 1890; VALSON, *Les Savants Illustres du XVIe. et du XVIIe. siècle,* 2 vols., Paris, 1880; KNELLER, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft,* Freiburg i. B. 1904; E. DENNERT, *Die Religion der Naturforscher* 7, Berlin, 1908; A. EYMIEU, *La Part des Croyants dans les Progrès de la science au XIX siècle,* 2 vols., Paris, 1920; I.D., *Science et Religion,* no D.A.F.C. de d'Alès, c. 1242-1253; DUPLESSY, *La Foi et la Science,* na Documentation catholique, 1924, pp. 119-129; 171-191 (complemento às investigações de Eymieu); R. DE FLERS, *Le Sentiment Religieux et la Science,* Paris, 1928 (Enquête du "Figaro"); D. AUBRY, *La Foi sous la Coupole,* Paris, 1930; BIBERTHIEN, *La Science Mène-t-elle à Dieu?,* Paris, 1933.

95a. O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus,* t. III, p. 838.

parcial, realizada por meio da abstração científica, por um pequeno número de homens. Em estilo baconiano, é um verdadeiro *ídolo de caverna".* [96] Mais severo ainda o juízo de MEYERSON, uma das maiores autoridades contemporâneas em epistemologia e história das ciências: "O menos que dela [a lei dos três estados] se pode dizer é que constitui uma fórmula inteiramente apriórica. Nem uma só vez mostrou o seu autor como a tenha tirado da história das ciências nem tentou confirmá-la com os dados reais dêsta história; basta o relancear de olhos mais sumário sôbre esta evolução para infirmá-la a cada passo". [97]

Se o conteúdo material da lei sociológica está em completo antagonismo com os fatos mais incontestáveis da história, das idéias, das instituições e da civilização humana, a sua elaboração formal adoece ainda de enfermidades mais graves. Passamos assim dos erros de fatos aos vícios de lógica.

Começa-se por uma generalização injustificada e contrária às exigências mais elementares da metodologia científica. A base de observação sôbre que se pretende esticar a lei restringe-se aos povos ocidentais situados em tôrno da bacia do Mediterrâneo nos últimos 4.000 anos de sua existência. O que se viu ou se julgou ver nestes limites de espaço e de tempo, é depois, contra tôdas as regras da indução, ampliado a todos os tempos e a tôda a humanidade em virtude de uma suposta impossibilidade de retrogradação e de uma necessária evolução retilínea — duas teorias cujo valor estava todo dependendo da verdade da suposta lei para cuja generalização já eram empregadas como se foram verdades demonstradas. É o primeiro círculo vicioso ou a primeira petição de princípio.

96. RENOUVIER, *Philosophie Analytique de l'Histoire,* t. IV, Paris, 1897, p. 229.

97. E. MEYERSON, *Du Cheminement de la Pensée,* Paris, 1931, p. 638.

http://www.obrascatolicas.com

Metafísica e teologia representam assim para o fundador do positivismo, produtor da fantasia que indevidamente se substitui à razão. Ora, se há conhecimento humano em que o papel da imaginação se acha reduzido ao mínimo e o da razão ao máximo, é precisamente o domínio da filosofia. Os grandes metafísicos e os grandes teólogos recrutam-se entre as inteligências mais elevadas que melhor souberam discenir as exigências racionais do jôgo das ilusões imaginosas. E' a lição da história!

Falseia-se destarte a noção de teologia, falseia-se a noção de metafísica, identificam-se uma e outra com um antropomorfismo ingênuo e, depois, proclama-se a sua incompatibilidade irredutível!!

Dêste, nasce outro equívoco ainda mais funesto. Os três modos de pensar, a ouvirmos COMTE, versariam sôbre a mesma realidade encarada sob o mesmo aspecto, e, por isto, não

noção exata e racional. "A asserção de que a explicação teológica dos fenômenos só pertence ao período em que se achava ainda na infância o conhecimento dêstes fenômenos, não deve ser interpretada como equivalente da asserção de que a humanidade, com o progresso da ciência, deixará necessàriamente de crer em qualquer espécie de teologia. Era esta a opinião de COMTE, mas que se não acha de modo algum implicada no seu teorema fundamental. O que nêle se envolve é que, num estado de adiantamento da ciência humana, não se reconhecerá um governador do mundo que só o governe por meio de leis universais e que, a não ser em casos muito excepcionais, produza os acontecimentos por intervenções especiais." STUART MILL, *Système de Logique Déductive et Inductive*, t. II, Paris, 1866, p. 531. Não é necessário esperar por um estado futuro de adiantamento da ciência, para conceber o govêrno de Deus, não como uma série incoerente e caprichosa de intervenções especiais no domínio dos fatos, mas como uma Providência que se exerce através da constância e regularidade das leis naturais. Foi sempre esta a noção católica da Divindade e da sua ação no mundo. COMTE *imaginou* de antemão uma teologia pueril, inconciliável com a ciência positiva e depois proclamou que a *teologia* e a ciência não podem coexistir!

se compadecem; necessàriamente um deverá excluir os outros. Sobe o mercúrio num tubo barométrico. Sentencia o sábio: é a pressão da atmosfera que se relaciona necessàriamente com a ascensão do líquido e a explica. Intervém um metafísico: não! é o horror ao vácuo. Explica o teólogo: qual! é algum diabinho ou algum gênio bom que preside à conservação dos barômetros. E como as três explicações se excluem, só a do sábio é verdadeira; o filósofo e o teólogo dêem as suas demissões e aposentem-se definitivamente.

Que deplorável confusão! Quem não vê que a explicação científica, a filosófica e a teológica da realidade atingem domínios diferentes e respondem a questões de todo em todo distintas? Longe de se excluírem, completam-se. No domínio dos fenômenos, o que se deseja saber é a solidariedade dos fatos, no espaço e no tempo, e as leis que a regem; o método para conhecê-la, a observação e a experimentação. O sábio está aqui no campo de sua exclusiva competência. Quanto êle apurar, com o rigor dos seus processos, admitem-no, sem hesitações, filósofos e teólogos, os primeiros a preconizar, também êles, a necessidade da experiência na investigação das leis naturais. Mas a razão humana não pára na primeira série dos porquês; aspira a conhecer a natureza das coisas e a explicá-la inteligìvelmente. Desejamos saber se uma pedra ou uma planta são a mesma coisa; se o instinto e a inteligência são duas manifestações de um mesmo psiquismo fundamental, se o homem e o bruto diferem apenas de grau ou de natureza; se a ciência, averiguando apenas relações de coexistência ou de sucessão, dá do Universo uma explicação suficiente e completa. Desejamos ainda saber qual a origem e a finalidade do Cosmos e, de modo particular, qual a origem e os destinos do homem? São ou não são estas, questões inelutáveis, postas a tôda a razão que reflete? Que outra coisa é tôda a história do pensamento humano senão a afirmação maciça dêste *fato?* Quem poderá interditar à razão êstes porquês, sem ao mesmo tempo a destruir radi-

http://www.obrascatolicas.com

calmente? Ora, qualquer resposta que a estas perguntas se quiser dar não poderá apresentar-se senão *em nome de uma metafísica*. Por sua natureza, escapam aos métodos experimentais do saber positivo. Será uma *metafísica construtiva*, que, baseada na experiência e nos princípios racionais, se eleva com o raciocínio além do sensível, para explicá-lo adequadamente, ou será uma metafísica *crítica*, que investigando a natureza dos nossos meios de conhecimento lhes trace, no mundo dos fenômenos, limites intransponíveis. Ora, desta *crítica* restritiva do nosso conhecimento nenhum vestígio no fundador do positivismo. "COMTE, escreve HÖFFDING, não sentiu "l'anillo" do verdadeiro problema gnoseológico. Tentou sistematizar o conhecimento positivo, mas sem se propor a tarefa de examinar-lhe o fundamento derradeiro". [101] "Êle não tem consciência, observa por sua vez RENOUVIER, da necessidade lógica de uma crítica geral do conhecimento. Não percebe como, reduzindo a filosofia ao conjunto sistemático das ciências positivas, ou afirma um princípio arbitrário ou precisa de uma investigação filosófica superior para estabelecer a sua tese. Nada há com efeito, de quanto se tira de uma destas ciências ou de sua reunião, que as possa dominar; sôbre que base repousará a sua sistematização? Há mister, portanto, outra filosofia, que, não se identificando com uma das ciências admitidas pelo positivista, tem seu

101. H. HÖFFDING, *Storia della Filosofia Moderna* 2ª, Torino, 1913, t. II, p. 339. Boutroux toma por outro caminho. As próprias noções de real e de útil que constituem, segundo COMTE, a essência do positivo aprofundadas levam necessàriamente aos problemas metafísicos da natureza dêste real e da determinação do ideal que permita hierarquizar o útil. "Le principe de Comte, la notion du positif, union du réel et de l'utile, conduit, de lui-même, dès que l'homme le met en oeuvre, à ces objets supérieurs à la réalité donnée que Comte s'était proposé d'éliminer. Le réel et l'utile nous sont une incitation à chercher le Vrai, le Beau et le Bien." E. BOUTROUX, *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Paris, 1903, pp. 78-79.

fundamento ou na análise da consciência, ou nas verdades ditas da razão pura; em outros têrmos, no que se chama psicologia e metafísica. Rejeitando sem exame estas ciências, ou, se quiserem, êstes estudos, qualquer que possa vir a ser o seu resultado, o positivista comete uma petição de princípio". [102] Por outra, a tôda combinação positivista, falta-lhe a base natural. A eliminação da metafísica e da teologia é feita em nome de um dogmatismo apriorista e injustificado.

102. RENOUVIER, *Philosophie Analytique de l'Histoire*, Paris, 1897, t. IV, p. 227. "Comte et Littré reconnaissent eux-mêmes que la science positive tout entière laisse un "résidu" inexpliqué; ne faut-il pas dès lors déterminer en quoi ce résidu consiste, son rapport avec les faits et notions de la science, son rôle dans l'espirit humain, la valeur spéculative ou pratique qu'il peut acquérir, sa relation avec nos sentiments et nos croyances? En un mot, le résidu de la science objective n'est-il pas précisement ce que les métaphysiciens prennent pour objet de leur étude propre? En ramenant les phénomènes sous la domination des lois, qui sont des coexistences et successives constantes, la science nous fournit-elle une explication ultime et suffisente de l'univers? Avons-nous obtenu tout au moins la seule explication possible pour nous? Que l'on reponde negativement ou positivement à ces questions, encore faut-il donner les raisons de sa réponse; or ces raisons sont l'objet de la philosophie première, de la métaphysique légitimement comprise, soit comme critique de la connaissance, soit comme spéculation sur l'existence." A. FOUILLÉE, *Le Mouvement Positiviste et la Conception Sociologique du Monde*, Paris, Alcan, 1896, p. 271. "Si la métaphysique n'est pas la science, est-il vrai pour cela que la science positive soit tout le savoir? Pour le démontrer il faudrait une critique de l'entendement, c'est-à-dire, en fin de compte, une métaphysique. Aussi, par son principe constitutif le positivisme est-il condamné à ne jamais établir la proposition qui lui sert de base; partant, son jugement sur la vanités des recherches metaphisiques est mal informé et revisable", L. LIARD, *La Science Positive et la Métaphysique*, p. 56. Mas por que multiplicar citações onde se trata de uma evidência irrefragável? Há aqui uma tara de origem que vicia fundamentalmente todo o positivismo de COMTE.

http://www.obrascatolicas.com

Daí a marcha da civilização não obedecer ao itinerário traçado pela lei sociológica dos três estados. O domínio do estado positivo com exclusão dos outros, se fôra possível, marcaria não um enriquecimento mas uma mutilação essencial do homem. O progresso deve orientar-se para uma síntese harmoniosa dos três estados. A causalidade científica, a causalidade metafísica e a causalidade teológica não se excluem como incompatíveis, integram-se como complementares e respondem a exigências distintas mas inextirpáveis da mesma razão ao encarar a realidade em seus diferentes aspectos. Os métodos diversificam-se com diversidade dos objetos mas é a mesma inteligência humana que se abre, em tôda a amplitude de suas mais legítimas aspirações, às ciências positivas, à metafísica e à teologia. O progresso realiza-se por uma distinção mais nítida de domínios e por um aperfeiçoamento progressivo dos métodos respectivos. A princípio o conhecimento apresenta-se indiferenciado e confuso. Em face de uma explicação primitiva e ingênua da natureza não saberíamos muitas vêzes decidir se se trata de má teologia, de má metafísica ou de má ciência. Com o volver dos séculos os campos se vão distinguindo e os métodos se vão apurando. A ciência aperfeiçoa os seus processos de observação e experimentação e em nome dêles não afirma senão as relações constantes evidenciadas por uma indução rigorosa. A metafísica e a teologia, alargando cada vez mais a base experimental, não tentarão adivinhar a realidade, mas interpretá-la e explicá-la com a crítica mais severa dos seus raciocínios. Cada forma de conhecimento desenvolver-se-á na sua esfera, sem atritos nem conflitos com a vizinha. [103] Assim, na história dos indivíduos como na da humanidade progride a inteligência pelo desenvolvimento harmônico de

103. Sôbre a distinção e harmonia destas diferentes formas de conhecimento, ver a obra fundamental de J. MARITAIN, *Distinguer pour Unir ou les Degrès du Savoir*, Paris, Desclée, 1932.

tôdas as suas virtualidades naturais. Qualquer tentativa de mutilação na solidariedade dêste dinamismo funcional está condenada a um malôgro irremediável. As questões de ordem filosófica ou religiosa são tão consubstanciais à estrutura da inteligência, tão indissolùvelmente unidas à orientação da vida que não há esfôrço nem artifício capaz de partir êstes vínculos essenciais. A lei de COMTE é a prova mais fulgurante. Enunciada com o propósito visível de excluir a metafísica como uma vaidade de palavras vazias, descansa em pêso num imenso postulado de ordem metaempírica. Tôda ela visceralmente contaminada pelo vírus metafísico. E' o último círculo vicioso que a desvirtua.

Explicitemos êstes postulados latentes. A lei de COMTE aspira traçar o caminho do progresso. Vencidos os dois primeiros estados, de sua natureza transitórios, a humanidade tende para o terceiro como para o seu ideal definitivo: uma sociedade humana, emancipada de teologias e filosofias, totalmente unida na concepção positiva do saber, na organização industrial e na prática espontânea do altruísmo. Eis, portanto, o *fim último* que ao homem aponta o positivismo: uma soma de bens terrenos harmoniosamente equilibrados. Sua existência não se estende além das fronteiras do túmulo; os limites do espaço e do tempo encerram definitivamente, nesta vida terrena, a totalidade dos seus destinos. Ora, que são tôdas estas afirmações senão outras tantas respostas às questões de natureza, de origem e de fins do homem, às questões de causas eficientes e finais que se haviam declarado vãs e metafísicas e que de fato não podem ser resolvidas pelos métodos experimentais das ciências positivas? Suponde, por um instante, outra resposta dada ao problema da vida, inspirada esta na filosofia espiritualista: o homem não é só um punhado de argila organizada; no corpo de matéria vibra-lhe a chama de um espírito imortal; criado por Deus, para Êle tende como para a Suma Verdade e o Sumo Bem; êste têrmo necessário de sua perfeição e felicidade, atingi-

http://www.obrascatolicas.com

-lo-á pela sinceridade e retidão de uma vida moral conscientemente orientada para o Princípio e Fim de todo ser. Imediatamente, nesta suposição, a lei dos três estados, longe de encerrar a fórmula do progresso seria, realizada, a maior catástrofe que poderia sobrevir à humanidade: o desvio consciente e definitivo dos seus destinos, a inabilitação radical para atingir a perfeição e a felicidade para que foi feita e fora da qual só encontraria a desordem, a inquietude, o desespêro fatal.

A lei sociológica não se desembaraçou, pois, da metafísica. Todo o progresso é um movimento de aproximação para um ideal. E não há ideal, não há determinação de valores, sem uma solução explícita ou implícita das questões de ordem filosófica e religiosa. COMTE não pôde subtrair-se a esta necessidade iniludível. Consciente ou inconscientemente também êle optou por uma metafísica. Por desventura preferiu a de pior cunho: o mais radical materialismo, que, no seu sistema, nem sequer tem o merecimento de uma afirmação desassombrada ou de uma tentativa leal de justificação. Insinua-se subdolamente como fundamento disfarçado e mal seguro do inteiro edifício vacilante. O agnosticismo de COMTE é na realidade uma dissimulação superficial do materialismo ateu. [104]

Deus, por isso mesmo que de sua natureza é Absoluto e Necessário, é a única realidade de que se não pode prescin-

104. Agora poderá ver melhor o leitor as diferenças entre o agnosticismo inglês e o francês. HUME, ST. MILL e SPENCER baseiam-se mais numa crítica do conhecimento para limitar o domínio dos fenômenos; COMTE funda-se numa suposta lei histórica de evolução da humanidade. O agnosticismo inglês, com a impossibilidade de uma demonstração racional, encerra uma afirmação positiva da existência de Deus, e assim julga poder salvar a existência da religião. O positivismo francês é radical: exclui, para sempre, a Deus das preocupações do homem e, em seu lugar, oferece-lhe ao culto a trindade de ídolos: O Grande Ser (a Humanidade), o Grande Fetiche (a Terra) e o Grande Meio (o Espaço)!

dir. Pelo fato indeclinável de pensarmos e vivermos damos uma solução ao problema da vida e das suas finalidades. Todo o movimento tem no próprio têrmo sua razão de ser e seu princípio específico. Na finalidade inevitável que propomos a êste grande movimento da nossa existência declaramos a Deus Necessário ou Contingente, isto é, afirmamo-lo ou negamo-lo. Que estas atitudes sejam francas, racionais, sinceras e refletidas: é o maior dever que se impõe à consciência do homem. Com êle jogam-se todos os seus destinos. [105]

II. AGNOSTICISMO KANTISTA

Criticismo transcendental

Do agnosticismo empírico nas suas diferentes modalidades passamos ao agnosticismo subjetivista que reconhece em KANT o seu iniciador nos tempos modernos. Com esta transição variam as razões fundamentais da atitude agnóstica, atenua-se notàvelmente a rigidez das primeiras exclusões do positivismo ortodoxo, mas permanece ainda substancialmente idêntico o resultado final, a essência de todo o agnosticismo, constante em afirmar a impossibilidade insanável de chegarmos por via racional a uma certeza da existência de Deus.

Para o empirismo nominalista, os nossos conceitos não passam de simples imagens compósitas; os princípios racionais — e entre êles, o de causalidade — de meras associa-

105. Sôbre o positivismo de COMTE podem consultar-se: H. GRUEBER, *A. Comte, der Begrunder des Positivismus, sein Leben und seine Lehre*, Freib. i. B., 1889, tr. fr. de Mazoyer, Paris, 1892; DE BROGLIE, *Le Positivisme et la Science Experimentale*, 2 vols., Paris, 1880; M. DEFOURNY, *La Sociologie Positiviste, Auguste Comte*, Paris-Louvain, 1902; J. DELVOLVÉ, *Reflexions sur la Pensée Comtienne*, Paris, 1932.

http://www.obrascatolicas.com

ções de imagens formadas pela experiência dos indivíduos e organizadas biològicamente pela experiência da espécie (SPENCER). Axiomas de valor necessário e universal que nos permitam a certeza de conclusões transcendentes à ordem empírica, não as possuímos. A inteligência não é uma faculdade que pode elevar-se ao conhecimento do ser; seu alcance não ultrapassa o domínio dos fenômenos. Qualquer esfôrço para altear-nos acima do dado experimental é um querer voar no vazio: tentativa de movimento sem apoio. Esta teoria do conhecimento tolhe-nos pela raiz, com a liberdade soberana dos grandes vôos, a possibilidade de uma demonstração da existência de Deus; não chega, porém, a êste resultado fatal sem haver antes destruído a própria razão e comprometido para sempre a possibilidade da própria ciência.

Bem o viu KANT. A ciência, observou êle, não pode viver sem princípios universais e necessários. E' antes de tudo um *fato:* "é fácil mostrar que no conhecimento humano existem semelhantes juízos, necessários e universais, no sentido mais rigoroso". [106] E' ainda uma exigência a que nos não pudemos furtar sem aluir pela base a certeza dos próprios conhecimentos experimentais: "sem recorrer a exemplos poder-se-ia ainda... demonstrar que êstes [princípios] são indispensáveis à possibilidade da própria experiência". [107] Uma teoria como a de HUME que reduzisse esta necessidade a uma simples aparência ilusória, fruto do hábito, seria no dizer textual de KANT "destrutiva de tôda a filosofia". [108]

E eis nìtidamente delineada a primeira fronteira que separa o empirismo do kantismo. Não há princípios rigorosamente universais e necessários — proclama o positivismo de todos os matizes de HUME a SPENCER, de COMTE a MILL ou TAINE. Sem êstes princípios, revida KANT, não pode haver

106. *Crítica da Razão Pura, Introdução,* II, p. 40 (trad. ital.).
107. *Crítica da Razão Pura, Introdução,* II, pp. 40-41 (trad. ital.).
108. *Crítica da Razão Pura, Introdução,* IV, p. 52.

conhecimento científico; a sua existência é tão certa quanto a da própria ciência.

Até aqui de acôrdo. A divergência começa na explicação da possibilidade, da natureza e do alcance objetivo dêstes princípios. A teoria do criticismo transcendental resolve-se, em última análise, no agnosticismo e, também ela, acaba destruindo a própria ciência, ou melhor ainda a razão como faculdade de conhecimento do ser. Para demonstrá-lo, não podemos prescindir de nossa exposição sumária do sistema de KANT. Omitiremos tudo quanto não se refere diretamente ao nosso assunto, e êste mesmo, reduzi-lo-emos ao essencial, aliando, quanto possível, a exatidão à clareza.

A razão de ser fundamental da Crítica da Razão Pura é resolver o grande problema que acabamos de propor; a possibilidade e os limites do nosso conhecimento científico. E como não há nem pode haver ciência sem princípios universais e necessários, o fim que se propõe KANT é a explicação dêstes juízos que o empirismo inconsiderado de HUME comprometera com a sua teoria superficial do associacionismo. De modo geral podemos distinguir duas espécies de juízos: analíticos e sintéticos.

Os *juízos analíticos* são juízos de identidade; nêles o predicado não exprime outra coisa mais do que a essência do próprio sujeito. Basta *analisar* a idéia do sujeito para nêle encontrar o predicado. Assim, por exemplo, os corpos são extensos; o atributo — *extenso* — nada mais acrescenta ao sujeito — o corpo — que, na sua natureza, já inclui a extensão. Êstes juízos são, por isso mesmo, recíprocos; os seus têrmos podem inverter-se como os de uma identidade. São necessários e universais, imediatamente baseados no princípio de contradição; enquanto uma coisa é o que é não pode deixar de ser o que é; enquanto o corpo fôr corpo não poderá deixar de ser extenso. No ponto de vista científico, sua importância é somenos; estas proposições são apenas *explicativas* não *extensivas* do conhecimento; podem escla-

http://www.obrascatolicas.com

recer uma idéia apresentado-a sob vários aspectos mas não ampliam nem enriquecem o tesouro do saber.

Outra é a natureza dos juízos *sintéticos*. Aqui, o predicado acrescenta ao sujeito algo de novo; nenhuma análise é capaz de encontrar um têrmo no outro. A inteligência realiza uma verdadeira *síntese* dos dois. Qual a lei que explica e justifica esta síntese? Por que motivos atribuímos a um determinado sujeito um predicado que é estranho à sua natureza. Nos juízos analíticos o princípio de identidade é uma garantia de sua certeza absoluta; e, por isso, um juízo dêste gênero não pode ser falso sem ser, ao mesmo tempo, contraditório. Qual a razão que justifica a síntese intelectual nos outros que podem ser falsos e não contraditórios? Examinemo-los mais de perto.

Alguns dêstes juízos são particulares e contingentes; esta pedra, exposta ao sol, está quente; doe-me a cabeça. Nestes casos, a experiência, a percepção externa ou interna, *Wahrnehmung*, constitui um motivo suficiente da afirmação. A síntese faz-se aqui em virtude de um motivo *a posteriori;* chamemo-los, por isto, *juízos sintéticos a posteriori;* Seu valor científico, porém, é nulo; não é de semelhantes afirmações particulares que só se verificam num determinado ponto do espaço e do tempo que se constitui a ciência.

Os princípios científicos apresentam outros caracteres; são necessários e universais, por um lado, e, por outro, não são analíticos, não são explicativos mas extensivos do saber. Porque nêles o predicado se acrescenta por uma verdadeira juxtaposição ou composição de uma idéia que não se encontra na análise do sujeito, chamemo-los *sintéticos;* porque, universais e necessários, não podem ter, na experiência, particular e contingente, a razão desta síntese, denominemo-los *sintéticos a priori.*

Dificilmente poderia exagerar-se a importância capital dêstes juízos, que, pelos caracteres acima indicados, são os que constituem verdadeiramente a ciência. E, percorrendo

as diferentes ciências, físicas e matemáticas, julga KANT haver demonstrado que todos os seus princípios são juízos sintéticos *a priori.*

Explicar-lhes a possibilidade é, pois, explicar a possibilidade da própria ciência. Para tão momentosa tarefa, o filósofo de Koenigsberg não julga demasiada a constituição de uma nova ciência, que êle fundou e a que deu por título: *Crítica da Razão Pura.* [109]

Já é conhecida a resposta dada pelo fundador do criticismo a esta questão fundamental. Conhecimento *a priori,* diz êle, é todo aquêle que é necessário e universal, e, por isso, não tem sua explicação adequada na experiência que só nos oferece casos singulares. Êstes caracteres, porém, que não têm sua origem no objeto conhecido, advêm-lhe do sujeito que conhece. Anterior a qualquer experiência, existem em nós umas tantas disposições que condicionam a experiência e a tornam possíveis e, por isso mesmo, se podem afirmar necessária e universalmente de todo o objeto experimentado, como de modo necessário e universal podemos afirmar que se acha na trajetória da bala a caça abatida, qualquer que seja, de pena ou de montaria. Estas condições KANT chamou-as *formas a priori* do conhecimento e num esfôrço ingente de sistematização deu-se ao trabalho de inventariar-lhes um catálogo completo, onde se estadeia todo o seu gôsto pelas simetrias arquitetônicas. Duas formas na sensibilidade: o espaço e o tempo, a primeira da sensibilidade externa, a outra da sensibilidade interna; Doze no entendimento, as *categorias,* simètricamente dispostas em grupos de três segundo as diversas formas do juízo da tabela leibniziana; Três

109. "O problema próprio da razão está contido nesta pergunta: Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori?*" "De tudo isto nasce a idéia de uma ciência especial que se pode chamar Crítica da Razão Pura." *Crítica da Razão Pura, Introdução,* VI e VII, pp. 51 e 55.

http://www.obrascatolicas.com

da Razão pura, as *idéias* de Deus, do Mundo e do Eu; Duas ainda na faculdade do juízo: a do belo e da finalidade.

Eis agora como se explica o mecanismo do conhecimento. A realidade externa, cuja natureza, em si, permanecerá sempre para nós uma incógnita impenetrável, impressiona a nossa sensibilidade que a esta matéria informe aplica a forma do espaço — não há objeto de experiência senão localizado no espaço — e a forma do tempo — tôda a percepção para ser consciente vem inserir-se na continuidade sucessiva dos estados psíquicos. Desta primeira síntese resultam as *intuições* da sensibilidade, que legitimam a existência das *matemáticas*. Delas se ocupa a *Estética transcendental*.

As intuições da sensibilidade são, por sua vez, submetidas ao entendimento, *Verstand*, onde se encontram as doze formas *a priori*, chamadas *categorias*, não no sentido aristotélico de "subdivisões do ser", mas na acepção etimológica de "modos de afirmar". Graças às categorias, realizam-se as novas sínteses de causalidade, possibilidade, unidade, pluralidade, etc. A sua existência explica a possibilidade da *física*, no sentido amplo de ciências da natureza. O seu estudo constitui objeto da *Analítica transcendental*.

Com esta explicação, inverte-se completamente a noção de conhecimento que, de uma *representação* passa a ser uma *construção* do objeto. As coisas, não as conhecemos como são em si, mas através das formas que lhes aplicamos. A natureza é parcialmente criação do espírito. Pelo uso pré-consciente ou, na linguagem de KANT, transcendental das formas de conhecimento nós construímos o objeto, só assim construído, o tornamos suscetível de experiência. A necessidade e universalidade das afirmações científicas não resultam da realidade, mas apenas das condições subjetivas inseparáveis da nossa natureza. $2 + 2 = 4$ não representa uma verdade objetiva, mas, tão-sòmente, para nós, uma impossibilidade física de pensarmos diversamente.

Quanto ao *alcance do nosso saber* são óbvias também as conseqüências. O mundo que nos é acessível é ùnicamente o dos fenômenos enquanto fenômeno diz o real na medida que se adaptou às nossas condições subjetivas de percepção. A realidade em si, o *noumenon* é e permanece sempre impérvio às possibilidades do conhecimento. Tudo o que não estiver no tempo e no espaço acha-se "fora das condições de uma experiência possível". O princípio de causalidade é, para KANT, sintético *a priori;* vale, como necessário e universal no domínio da física; qualquer esfôrço para com êste princípio, transcender a ordem dos fenômenos, está de antemão condenado a impotência sem remédio.

No entretanto, no trabalho ascendente de unificação do saber não descansamos ainda nos juízos condicionados pelas categorias do entendimento. A razão tende naturalmente a ir além e a procurar a explicação derradeira do relativo no absoluto, do condicionado no incondicionado. A esta função sintética superior servem as "idéias" da razão, *Vernumft*. Assim, a idéia cosmológica do universo é a condição incondicionada dos fenômenos externos; a idéia psicológica da alma, a condição incondicionada dos fenômenos internos; a idéia teológica de Deus, o absoluto onímodo, condição incondicionada de tôda a existência. O movimento do espontâneo da nossa razão leva-nos a conceber Deus como o primeiro dos sêres, um ideal sem defeitos que vem dar a todo o edifício do conhecimento o seu remate natural e a sua suprema unidade. Esta demonstração metafísica, porém, é ilusória, não passa de um puro jôgo dialético a que nenhuma realidade corresponde. As "idéias" da razão são, conceitos vazios, *Begriffe*, uma pura essência, sem existência, são como focos imaginários para os quais tendem todos os raios do pensamento, mas sem nenhuma realidade. Elas não se aplicam, como as categorias do entendimento, a *intuições* da sensibilidade. Onde, por hipótese, como precisamente no caso da razão, o objeto do saber se acha fora do espaço e do tempo,

http://www.obrascatolicas.com

aí já não é possível nenhuma experiência e portanto as formas *a priori* ficam sendo puras formas do pensamento, sem nenhum conteúdo de realidade. As idéias do "mundo", da "alma", de "Deus" permanecem como supremos "princípios reguladores" que estimulam o espírito à unificação do saber. Sua função é reduzir à unidade sistemática a variedade dos nossos conhecimentos. Tudo de fato se passa para a nossa razão *como se* (*als ob*) atrás dos fatos de consciência existisse um eu, como se os fenômenos externos fôssem parte de um todo determinado, como se acima dos sêres finitos e contingentes existisse um Ser supremo e necessário. Esta, porém, é uma função puramente ideal. A razão não é faculdade capaz de atingir o absoluto. A suas "idéias", formas puras, não podemos afirmar corresponda alguma realidade objetiva. [110] Assim Deus, realidade, se acha fora do alcance da razão pura, tão incapaz de provar-lhe, quanto de negar-lhe a existência. Como o teísmo racional, o ateísmo é uma tentativa ilusória.

Se, ultrapassando os seus limites naturais, a razão quiser atribuir às "idéias" uma realidade extramental, incorrerá em antinomias insolúveis. Achar-se-á diante de proposições contraditórias, acêrca de um mesmo objeto, provadas com igual pêso de razões. E KANT desenvolve aqui estas antinomias — teses e antíteses — nas quais vê mais uma confirmação dos resultados de sua crítica, mais uma prova da impossibilidade de atingir a Deus com a razão demonstrativa, impotente para as ressalvas. [111]

Conclusão da *Dialética Transcendental:* não é possível uma metafísica do futuro, cujos *prolegômenos* escreveu KANT será exclusivamente uma metafísica crítica, tendo por objeto determinar os limites naturais e intransponíveis das nossas possibilidades de saber.

Um agnosticismo sem esperanças no domínio especulativo, eis a conclusão da *Crítica da Razão Pura.*

A obra de KANT, porém, ainda não está completa. Ao agnosticismo especulativo vai suceder o dogmatismo moral. O que aos olhos da razão pura não se afigurava senão como ideal, como hipótese inverificável e inafirmável, passa para a razão prática a ter uma existência real. É, na construção

110. BRÉHIER resume com clareza o pensamento de KANT. "Un objet peut répondre à un concept, à condition qu'il soit construit dans l'intuition sensible *a priori* de l'espace et du temps, comme la figure et le nombre; c'est le cas des objets mathématiques, et c'est pourquoi les jugements synthètiques à priori des mathématiques sont possibles. Le concept peut encore avoir um objet quand il donne une régle a priori, selon laquelle est lié le divers de l'intuition sensible pour qu'un objet d'expérience soit possible; tels sont les concepts de substance, de cause, et ainsi sont possibles a priori les jugements synthètiques de la physique. Mais les jugements synthétiques a priori de la métaphysique ne rentrent ni dans l'un ni dans l'autre cas; leurs objets, l'âme, le monde ou Dieu, ne peuvent s'exposer dans une intuition sensible, et ils ne sont pas des conditions d'une experience possible; ce qui revient à dire qu'ils ne peuvent prétendre à aucune valeur objective." E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie,* t. II, II, p. 545.

111. Das quatro antonomias propostas na *Crítica,* citemos as três, 1ª, 3ª e 4ª, que interessam de perto a teodicéia: 1ª — *Tese:* O mundo teve começo no tempo e é limitado no espaço; *Antítese:* o mundo não teve começo no tempo nem limite no espaço. 3ª — *Tese.* Para explicar o mundo deve admitir-se uma causalidade livre; *Antítese:* a causalidade livre é inadmissível; 4ª — *Tese.* Ao mundo sensível refere-se ou como parte, ou como causa um ser necessário; *Antítese:* em parte alguma existe um Ser absolutamente necessário. KANT julga que estas teses e antíteses se possam provar com argumentos de igual valor sem que a razão se possa desembaraçar das antinomias. E desta prova da impotência da razão faz grande cabedal. (Cfr. *Dialectica Transcendental,* cap. II, sect. II.) E' realmente para lamentar que o autor da Crítica se deixasse assim emaranhar por paralogismos visíveis e ignorasse os resultados adquiridos na história do pensamento. Para uma solução breve das antonomias, cfr. A. VALENSIN, *A Travers la Métaphysique,* Paris, 1925, pp. 15-17; 38-39.

http://www.obrascatolicas.com

do mundo das realidades transcendentes, a afirmação do Primado da Vontade sôbre a Inteligência.

O dever é a grande realidade da nossa vida moral. O imperativo categórico impõe-se à consciência como um absoluto. Faze o teu dever. Um imperativo hipotético ou condicionado — faze isto se queres aquilo — destruiria o dever, substituindo-o ao meu bel-prazer. Tudo, portanto, o que condiciona a existência do dever, constitui um postulado indispensável da vida moral. Ora, não podemos conceber a virtude senão como unida indissolùvelmente à felicidade. O justo, o santo definitivamente infeliz repugna à nossa justiça. Por outro lado, porém, moralidade e felicidade são heterogêneas, pertencem a ordens distintas e irredutíveis. Agir em vista de uma recompensa, ser virtuoso para ser feliz, é imoral. A felicidade visada como fim de uma ação destrói-lhe a moralidade. O dever pelo dever: eis a fórmula austera da obrigação moral. Destarte, porém, como a ordem da virtude não pode, sem negar a si mesma, levar à ordem da felicidade, é mister que exista um Ser inteligente e onipotente, capaz de realizar a união definitiva da virtude e da felicidade. Êste Ser não pode ser outro senão o Criador do homem: Deus. E' portanto necessária e legítima a afirmação da existência de Deus. [112]

112. "O postulado da possibilidade do soberano bem derivado é ao mesmo tempo o postulado da realidade de um soberano bem primitivo, a saber da existência de Deus. Ora, é um dever para nós realizar o soberano bem e portanto não só um direito senão ainda uma necessidade, ligada como exigência com o dever, supor a possibilidade dêste soberano bem que, uma vez não sendo possível senão sob a condição da existência de Deus, liga inseparàvelmente a suposição desta existência com o dever; por outra é moralmente necessário admitir a existência de Deus. "KANT, *Gesammette Schriften, hsg. v. der Koeniglisch-Prussischen Akademie*, Berlin, t. V, pp. 124 e sgs. Para uma exposição mais minuciosa dêste dogmatismo moral, que, no texto, indicamos apenas em suas grandes linhas, cfr. B. JANSSEN, *La Philosophie Religieuse de Kant*, Paris, 1934, pp. 81-130.

Por um processo análogo chega KANT a estabelecer também a liberdade e a imortalidade da alma. Existência de Deus, liberdade e imortalidade da alma constituem assim os três requisitos indispensáveis à nossa vida moral. A razão pura chegava apenas a *conceber* estas realidades metafísicas, como possíveis, sem as *conhecer;* a razão prática *afirma-as* não como objeto de ciência mas como exigência prática. A ordem das realidades transcendentes que para a razão especulativa ficava no domínio do problemático, passa a ter um valor objetivo, em face do uso prático da razão. O processo ético *precisa* destas realidades metafísicas e pede a sua *afirmação* à razão especulativa que só as havia podido conceber. [113] *Afirmar* sem *saber*, eis o que para KANT se chama *crer*. Estas verdades fundamentais não são, pois, objeto de ciência mas de crença, e as proposições teóricas em que se enunciam estas afirmações chamam-se *postulados*. [114]

"Tive assim que destruir a ciência para substituir-lhe a fé". [115] Nesta frase onde revê a doutrina luterana da opo-

113. Numa fórmula feliz V. DELBOS resume o pensamento de KANT. A afirmação de Deus é "uma exigência ou um direito, ou uma fé, indicando aqui êstes têrmos diferentes a *necessidade de um ato que funda para o sujeito a necessidade de um objeto.*" V. DELBOS, *La Philosophie Pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 489.

114. O postulado "é uma proposição *teórica* (mas que não pode, como tal, ser provada) enquanto necessàriamente depende de uma lei prática tendo *a priori* um valor incondicionado". "Êstes postulados não são dogmas teóricos, mas hipóteses num ponto de vista necessàriamente prático; por isso não ampliam o conhecimento especulativo mas dão às idéias da razão especulativa em geral uma realidade objetiva." KANT, *Gesammette Schriften*, t. V, pp. 122, 132.

115. *Crítica da Razão Pura*, Pref. à 2ª edição, p. 28. Deux mondes s'unissent et se complètent en quelque sorte, que la pensée de philosophe s'efforce d'embrasser dans l'unité d'un système total, le monde sensible et le monde intelligible. D'un coté c'est le monde de la *nature* suivant Newton, ou le déterminisme de la causalité mécanique ordonne les phénomènes, Cosmos réglé par des lois immanentes, c'est l'ordre de l'experience, le domaine de la science, le

http://www.obrascatolicas.com

sição entre a razão e a fé resume-se todo o trabalho das duas Críticas. Tive que destruir a ciência — é o resumo da Crítica da Razão Pura. Deus não pode ser objeto de ciência: o conhecimento humano de sua natureza circunscreve-se à esfera da experiência atual ou possível. A metafísica, que por definição se priva de tôda a intuição sensível, não é uma ciência, um conhecimento objetivo. As "idéias" de que se ocupa são puras formas sem matéria real. A razão especulativa julga atingir o ser, de fato, manipula apenas as suas "idéias" ou formas vazias num jôgo dialético de perpétuas ilusões. "Para substituir-lhe a fé" — eis a função da Razão prática. O agnosticismo especulativo deve ser completado com o dogmatismo moral. [116] Aqui a existência de Deus é afirmada como uma exigência prática da ação. Esta adesão subjetiva reconduz-nos ao mundo do absoluto e das realidades transcendentes inacessíveis à razão pura.

monde de l'entendement; de l'autre c'est le monde de la *croyance*, le monde spirituel, le système des noumènes, le domaine de la liberté, dans lequel les êtres raisonnables se vouent de toute leur âme à la loi morale, le règne des fins, dont Dieu est le principe suprême, le souverain législateur et le plus haut achèvement. "Le ciel étoilé au dessus de moi, la loi morale en moi". B. JANSEN, *La Philosophie Religieuse de Kant*, Paris, 1934, pp. 129-130.

116. Alguns historiadores, influenciados pelo sarcástico H. HEINE, quiseram ver nas reconstruções da Crítica da Razão Prática, uma correção tardia às destruições da 1ª Crítica. A obra de Kant não teria assim obedecido a uma unidade de plano e ter-se-ia desenvolvido um pouco à ventura. Um exame mais imparcial e objetivo permite estabelecer entre as duas Críticas relações mais harmoniosas e ligá-las na unidade de um pensamento que se desenvolve em continuidade consigo mesmo. Cfr. E. BOUTROUX, *La Morale de Kant et les Temps Présents*, em *Etudes d'Histoire de la Philosophie Allemande*, Paris, 1926, pp. 79-93. V. DELBOS, *Les Harmonies de la Pensée Kantienne d'après la Critique de la Faculté de Juger*, na *Revue de Métaphysique et de Moral*, XII, 1904; F. PICAVET, no Prefácio à trad. da *Critique de la Raison Pratique;* B. JANSSEN, *La Philosophie Religieuse de Kant*, Paris, 1934, pp. 112-117.

Como se vê, o agnosticismo moderno no seu duplo aspecto: desconfiança dos argumentos racionais, supervalorização dos motivos alógicos e práticos — reconhece em KANT o seu verdadeiro iniciador.

Não nos é possível fazer aqui uma crítica pormenorizada de tôda esta grande sistematização filosófica. Uma discussão analítica cerrada mostraria fàcilmente como os noumenons e fenômenos, as categorias e as idéias, os *a priori* e os transcendentais — tôdas estas ilustres personalidades do kantismo não podem dar um passo sem tropeçar em contradições imanentes inelutáveis.

Em vez de uma ofensiva em todos os setores, limitar-nos-emos, para os fins que levamos em mira, a uma crítica de princípios e de fundamentos. Ver uma dificuldade até à raiz e resolvê-la integralmente, que prazer para a inteligência! que paz interior para a alma!

O ponto de partida da *Crítica* é a existência dos juízos sintéticos *a priori*. Daí inicia êle o exame das condições do conhecimento *a priori* em geral, para explicar-lhe a possibilidade por meio das formas subjetivas. KANT não desconheceu esta importância capital. "O que de mais desastroso poderia suceder a estas investigações é que alguém fizesse a descoberta inesperada que não existe nenhum conhecimento *a priori*. Mas dêste lado não há nenhum perigo". [117] Em outra obra confessa que se alguém demonstrasse a falsidade de sua concepção relativa aos juízos que êle chamou sintéticos *a priori*, com isto "poria fim a tôda a sua crítica e o obrigaria a voltar aos antigos métodos". [118]

Ora, êstes juízos sintéticos *a priori* não existem. A descoberta inesperada que seria fatal ao sistema é uma realidade. A razão alegada pelo kantismo em seu favor é a existência de proposições que, por um lado, não são analíticas,

117. *Critique de la Raison Pratique*, tr. Picavet, p. 16.
118. *Critique de la Raison Pure*, tr. Tremesaygues, p. 334.

http://www.obrascatolicas.com

não se podem explicar pela conexão interna entre o sujeito e o predicado e, por outro, por serem universais e sucessivas não têm ou não podem ter na experiência o motivo do assentimento do intelectual. Ora, se a experiência enquanto objeto apenas da sensibilidade não nos oferece mais que a sucessão de fatos particulares, submetida à abstração intelectual é capaz de fundar um juízo universal e necessário. A inteligência é dotada do poder de abstrair, isto é, de considerar num objeto alguns dos seus aspectos e omitir outros ou prescindir dêles. Ante os objetos concretos e singulares podemos abstrair daquilo que os concretiza e individua e considera apenas o que os especifica, isto é, a sua natureza, prescindindo do modo por que ela aqui ou ali se realiza. Em face de vários triângulos, os sentidos percebem um e outro e outro, cada um com as suas características próprias pelas quais se distingue dos demais; a inteligência abstrai daquilo que é próprio de cada um e considera só o que pertence ao triângulo, como tal, a uma superfície limitada por três retas que se cortam. Nesta noção geral do triângulo vê, por exemplo, que equivale à metade de um paralelogramo da mesma base e da mesma altura e que, portanto, a sua área é dada pelo semiproduto da base pela altura. Êste resultado é universal e necessário, verifica-se em todos os triângulos, atuais ou possíveis, porque é uma conseqüência que decorre da própria natureza do triângulo: verificar-se-á necessàriamente onde quer que haja triângulos. Para elevar-se a êste conhecimento necessário e universal bastou à inteligência abstrair a idéia, a noção de um objeto das condições de espaço e de tempo que a singularizam nos diferentes indivíduos. Destarte explicam-se perfeitamente os caracteres de universalidade e de objetividade do conhecimento científico. A objetividade resulta dos elementos sensíveis da realidade experimentada ou atingida em si mesma, a universalidade da purificação dêstes dados sensíveis pela inteligência que, prescindindo dos

caracteres individuantes conserva a noção em sua pureza e generalidade específica.

Esta explicação tão simples e tão compreensiva, tão coerente e tão em harmonia com os dados da consciência, clássica na história da filosofia, KANT desconhece-a por completo. Tôdas as vêzes que se lhe oferece o ensejo de confrontar a sua tese com outras doutrinas filosóficas só lhe ocorrem na pena o empirismo, de LOCKE ou de HUME, o inatismo de LEIBNIZ, ou o ontologismo de MALEBRANCHE. Aos seus olhos, num esquematismo excessivamente simplificador, PLATÃO personifica o apriorismo, ARISTÓTELES o empirismo. Esta ignorância quase completa da história do pensamento humano foi uma das lacunas mais sensíveis e mais prejudiciais na formação do solitário de Königsberg. Reconhecem-no os seus melhores biógrafos e mais entusiastas admiradores. [119] Consolam-se, porém, com a idéia de que esta ignorância salvou a sua originalidade.

Dêste desconhecimento, porém, do estado a que já chegara històricamente a questão resultou o não levar êle em consideração mais que as duas teorias extremadas e insuficientes do empirismo e do idealismo, uma, pedindo ùnicamente aos dados sensíveis a chave de tôda a vida do espírito, outra, vendo na atividade da inteligência a fonte única de todos os conhecimentos. A doutrina verdadeira, que recorre ao concurso harmonioso do espírito e da realidade, da inteligência e dos sentidos e explica assim a possibilidade de uma ciência real, sem lhe sacrificar nem a objetividade com o idealismo, nem a necessidade e universalidade com o empirismo, esta, KANT nem a descobriu por um esfôrço pessoal nem a conheceu já descoberta por outrem.

119. KUNO FISCHER, HAMANN, RINK, NICOLAI, etc. DE PLATÃO e ARISTÓTELES possuía algumas idéias muito vagas, esquematizadas pelos compêndios escolares. LEIBNIZ conhecia S. TOMÁS e lera SUÁREZ. Para KANT tôda a filosofia cristã era um livro fechado com 7 sigilos. Nem mesmo ESPINOSA êle estudara.

http://www.obrascatolicas.com

A diferença de envergadura filosófica entre ARISTÓTELES e KANT ressalta aqui evidente. No século XVIII o pensador de Königsberg achava-se em face do problema da possibilidade do saber científico, comprometida pelo inatismo cartésio-leibniziano e pelo empirismo locke-humiano, em condições muito semelhantes às em que se achara, no século IV antes da nossa era, o filósofo de Estagira, entre o idealismo de PLATÃO e o empirismo fenomenista de HERÁCLITO. O grego, com o vigor de sua genialidade, pela primeira vez, na história do pensamento, deu a solução do problema, definitiva nas suas linhas gerais; o alemão, não só não a encontrou por si — falta de originalidade criadora — mas nem sequer a conheceu já existente — lacuna imperdoável de erudição. Enveredou por um caminho novo que não devia nem podia levá-lo ao têrmo desejado.

Ora enquanto se não demonstrar a ineficácia da explicação por meio da abstração intelectual, evidentemente atestada pela nossa experiência psicológica, fica suspensa no ar, como construção sem alicerce, tôda a teoria do criticismo transcendental. A impossibilidade de explicar por outra via a existência do conhecimento científico — título capital por êle apresentado à adesão da inteligência — é um *falso suposto*. Damos mais um passo e para rigor de métodologia científica observamos ainda quando se demonstrasse a insuficiência da teoria da abstração, nem por isso se seguiria a necessidade imediata de admitir a solução das formas *a priori* do criticismo. Semelhante solução não se imporia senão depois de demonstrada a impossibilidade de qualquer outra teoria explicativa. Esta demonstração imprescindível não só não a deu KANT, mas nem sequer tentou dá-la, nem mesmo suspeitou a necessidade lógica de dá-la. Tôda a sistematização arquitetônica da Crítica da Razão Pura, é, pois, uma construção sem fundamento. O que ela supõe ou assume — a impossibilidade de explicar de outro modo os caracteres de necessidade e universalidade do conhecimento científico

— é *simplesmente falso;* todo o esfôrço intelectual provocado por esta falsa suposição *não tem razão de ser.*

KANT continua a sua tarefa e procura mostrar em concreto a existência dos juízos sintéticos *a priori* nas diferentes ciências. Tais são, diz êle, tôdas as proposições da matemática, da física e da metafísica.

Ora, nenhuma destas afirmações resiste à crítica. Ao caráter analítico do princípio de causalidade que mais de perto nos interessa consagraremos o parágrafo seguinte. Os princípios da física newtoniana são hoje universalmente reconhecidos como princípios sintéticos, obtidos por indução como as outras leis das ciências positivas. Os princípios matemáticos são simplesmente analíticos. Tomemos o exemplo e examinemos as considerações de KANT. $7 + 5 = 12$, diz êle, não é um juízo analítico; não se baseia no princípio de contradição nem é possível obter-se o predicado pela simples análise do sujeito. Do sujeito encontramos apenas a idéia de uma soma $7 + 5$, não a natureza desta soma; para obtê-la é mister recorrer a uma intuição no espaço. [120] Nada mais falso; analisemos o sujeito. $7 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$; $5 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1$. Desta simples análise da definição do sujeito resulta a idéia do predicado 12. A identidade é perfeita, e a inteligência a vê não mediante uma demonstração que compare os extremos com um têrmo médio distinto mas pela simples análise imediata da noção dos têrmos. Enquanto o princípio de identidade $A = A$ fôr a expressão fulgurante da evidência; enquanto o princípio de contradição "A não pode ser e não ser A ao mesmo tempo", fôr a condição lógica de inteligibilidade das coisas e ontológica de sua existência, $7 + 5 = 12$. [120a] Estamos em presença de um princípio evi-

120. *Crítica da Razão Pura,* Intr. V, p. 8 (italiano).

120a. "Il n'y a pas non plus de *construction dans l'intuition pure* au sens kantien, car s'il est bien vrai que les mathématiques sont telles par nature que les jugements doivent y être vérifiables par l'imagination (*deducibilia ad imaginationem,* cf. in Boet. de

http://www.obrascatolicas.com

dentemente analítico. KANT não conseguiu demonstrar a existência de um só juízo sintético *a priori,* existência que, por confissão sua, deveria constituir o objeto da nova ciência.

Não existem, pois, juízos sintéticos *a priori;* nem poderiam existir sem destruir pela raiz a própria natureza do conhecimento. O juízo é uma afirmação de identidade expressa pelo verbo *ser;* em ver uma coisa idêntica a si mesma sob dois aspectos diferentes consiste essencialmente o conhecimento. Conhecer um triângulo é saber que é esta determinada figura de três lados. Ora esta identidade não a pode afirmar a inteligência, sem *vê-la* — ou na análise das noções — juízos analíticos — ou na experiência das coisas existentes — juízos sintéticos. Afirmar uma identidade que se não vê, pela aplicação de formas subjetivas *a priori,* por uma síntese preconsciente ou inconsciente entre elementos que se não conhecem é destruir todo o conhecimento, fazendo de afirmações *sem razão suficiente* a própria condição da ciência. Instala-se assim o irracional na estrutura mais íntima da nossa vida racional. O juízo que se não legitimasse por uma das duas evidências objetivas — evidência analítica ou experimental — seria um ato inexplicável sem motivo suficiente, nem justificação crítica. Fazer dêstes juízos a condição da ciência não é explicar, é destruir a ciência. E êste é na realidade o resultado final da Crítica da Razão Pura. [121]

Tim., p. 6. a 2), et que par suite elles supposent une construction dans l'espace, cependant cette construction n'est que pour l'établissement des concepts eux-mêmes: ce n'est pas à raison de cette construction, c'est à raison des exigences des concepts, et par une véritable déduction syllogistique, qu'on y lie progressivement les concepts les uns aux autres." J. MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence,* Paris, 1926, p. 72.

121. Com sua ponta de humorismo habitual, a amenizar a expressão de um pensamento profundo disse PAPINI: KANT "si è perduto in quella vana selva del contradittorio e dell'inconcepibile ove tanti filosofi hanno trovato la morte e Kant è stato una guida che s'è smarrita, un confusionario fornito de metodo che s'è ingannato con gravità e s'è suicidato per vivere... Sulla sua tomba perduta tra le nebbie prussiane un ironico epigrafista potrebe screvere: qui dorme un architetto senza fortuna, che uccise coloro che doveva difendere." G. PAPINI, *Il crepuscolo dei filosofi,* Milano, 1906, p. 44.

A estrutura do conhecimento humano tal qual foi arquitetada pelo solitário de Königsberg não suporta a cúpula de uma demonstração racional da existência de Deus, mas não chega a esta conclusão agnóstica sem arruinar pela base tôda a nossa vida intelectual. Ruiu a teodicéia racional, mas, com ela, todo o edifício científico. Não conhecemos a Deus, mas também não conhecemos a nenhuma outra realidade. O mundo e o homem serão para sempre incógnitas indecifráveis; nega-se a inteligibilidade radical do ser, nega-se a inteligibilidade dos mesmos fenômenos. A própria existência de uma realidade extramental KANT não a pode afirmar senão a preço de uma contradição imanente. JACOBI, contemporâneo de KANT e um dos primeiros e mais atilados críticos de sua obra, escreveu com acêrto: "*Sem* a suposição das coisas em si, não posso entrar no sistema; *com* esta suposição, nêle não posso ficar". [122] FICHTE, entre os contemporâneos do filósofo, COHEN em nossos dias, viram esta impossibilidade e, por isto, enveredaram para o idealismo absoluto como conseqüência lógica do kantismo. O solipsismo mais desesperador, que isolaria cada inteligência em si mesma sem possibilidade de entrar em contato com o mundo das coisas e no convívio com as outras inteligências, seria o paradeiro fatal desta filosofia destruidora. Um imenso polvo a bracejar no vazio os longos tentáculos em esfôrço eternamente estéril de aferrar uma consistência; eis a imagem da inteligência humana na filosofia nevoenta dêste filho das nórdicas brumas.

Desta concepção da inteligência nascem tôdas as lutas

122. JACOBI, *Werke,* Leipzig, 1812, II, p. 303. Para demonstrar a existência da coisa em si, a agir sôbre os sentidos, KANT admite o valor objetivo do princípio de causalidade, que depois declara sintético *a priori,* isto é, sem valor objetivo e extramental.

http://www.obrascatolicas.com

e antinomias, tôdas as incompatibilidades e divórcios que desvirtuam a síntese kantista. A unidade harmoniosa, filha da sabedoria que sabe ordenar, sucedem os contrastes de dualismos inconciliáveis. Dualismo entre os sentidos e a inteligência; entre a razão teórica e a razão prática; entre o mundo interior do espírito e o mundo externo da matéria; entre a liberdade noumênica e o determinismo dos fenômenos; entre a virtude e a tendência à felicidade; entre a moralidade e a religião; entre a filosofia e a vida.

As antíteses vão por vêzes levar a dilaceração da ruptura ao que há em nós de mais profundo e inextirpável. Aspiramos irresistìvelmente à felicidade que reside na perfeição da natureza, mas não podemos agir em vista da perfeição que felicita porque ofendemos a moral que é a lei do homem. As questões metafísicas impõem-se à razão com uma necessidade natural inevitável, mas resolvê-las é emaranhar-se em contradições insolúveis. Deus é indispensável para a coroa da ordem moral mas agir por amor de Deus é uma heteronomia que torna imoral a ação e desvirtua a autonomia da vontade. Sem Deus, sem liberdade, sem imortalidade não podem viver as consciências, mas a razão pura declara que a afirmação objetiva destas realidades implica antinomias inextricáveis.

Nunca se fêz à unidade, à harmonia, ao equilíbrio sadio da personalidade humana violência mais dolorosa nem mais funesta.

Pela sua teoria gnoseológica, pela separação entre a esfera do pensamento especulativo e as exigências da vida moral, KANT é talvez o filósofo que mais contribuiu para a difusão moderna do agnosticismo. Não é difícil estabelecer as transições dialéticas e o itinerário histórico entre o kantismo de um lado e de outro o protestantismo liberal, o pragmatismo e o modernismo. SCHLEIERMACHER e RITSCHL sentiram poderosamente a influência de KANT, SPENCER, LITTRÉ e os agnósticos inglêses mais recentes reportam-se às suas críticas da teodicéia racional como a resultados definitivamente adquiridos pela filosofia. [123] A desconfiança nas fôrças nativas da inteligência, a supervalorização dos motivos alógicos, sentimentais e pragmatistas — que encontramos como características de uma parte do moderno pensamento religioso — prendem as suas raízes mais profundas nas duas Críticas de E. KANT. "E' absolutamente necessário que nos compenetremos da existência de Deus, mas não é tão necessário que a demonstremos". [124]

123. Assim, o apêlo para a autoridade de KANT dispensa a muitos modernos de um exame direto e sereno dos argumentos racionais. LITTRÉ: "Kant et les nominalistes ont fait table rase des arguments metaphysiques." *Philosophie Positive*, I, p. 238. "The fatal defects all these [das provas tradicionais] have, it is amost universally concedet, been clearly expressed once for all by Kant." J. WARD, *Pluralism and Theism* 2, 1920, p. 406. "The bare fact that all idealists since Kant felt entitled to scant or neglect them, shows they are not solid enough to serve as religion's: all sufficient fondation." W. JAMES, *Varieties of Religious Experience*, p. 437.

124. *L'Unique Fondement Possible d'une Démonstration de l'Existence de Dieu*, tr. FESTUGIÈRE, p. 136.

A questão da existência de Deus conservou sempre um lugar central nas preocupações de KANT. Costumam os historiadores distinguir 3 períodos na evolução de seu pensamento: o 1º, em que se acha ainda sob a influência do racionalismo wolfiano, estende-se de 1740 a 1760; o 2º compreende o decênio seguinte (1760-1770) em que se fazem sentir mais poderosas as influências do empirismo inglês (LOCKE e HUME); o 3º abrange a elaboração e o desenvolvimento do seu sistema pessoal do criticismo. Em tôdas estas fases KANT tratou da existência de Deus. Na tese para obter a licença de ensinar: *Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1355), o jovem filósofo defende o valor dos primeiros princípios da metafísica, com tôdas as suas conseqüências. Em 1763 publica um estudo sôbre o *"único fundamento possível de uma demonstração da existência de Deus"* (Der enizig mögliche Berveisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes), em que rejeita outras provas e conserva como eficaz a baseada na exigência de um fundamento para a possibilidade das coisas. No ano seguinte, 1764, volta sôbre o assun-

http://www.obrascatolicas.com

BIBLIOGRAFIA — A. VALENSIN, S. J., *A travers la Métaphysique*, Paris, 1925, kantiana, pp. 1-76; J. GEYSER, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik mit besunderer Bezugnahme auf die Kritik Kants*, Freiburg i. B., 1923; J. MARÉCHAL, *Le point de depart de la métaphysique*, Cahier III, *La critique de Kant*, Paris, 1923; C. SENTROUL, *L'Objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, Louvain, 1905; B. JANSSEN, *Le Philosophie religieuse de Kant*, tr. Chaillet, Paris, 1934; KNULPE, *Immanuel Kant*, Leipzig, 1927; E. BOUTROUX, *La Philosophie de Kant*, Paris, 1926. Uma bibliografia copiosa sôbre KANT em *Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III[12], Berlin, 1924, 709-758.

---

to num *"Estudo sôbre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral"* (Unterruchungen ueber die Deutlichkeit der Grundrätze der natürlichen Theologie und der Moral), onde afirma no § 1º da 4ª consideração "os primeiros princípios da teodicéia natural são suscetíveis da maior evidência filosófica." (*Träume eines gëistersehers, erläntert durch Träume des Metaphysik.*) Nos *"Sonhos de um visionário esclarecidos pelos sonhos da metafísica* (1766) já se anunciam mais acentuadas as tendências críticas, mas ainda na dissertação *tese* de 1770: *"De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"* que é um prefácio remoto da Crítica ainda se afirma a possibilidade de atingir realmente o mundo inteligível. Com as duas *Críticas* (1781, 1788) a existência de Deus passa definitivamente do domínio especulativo para o prático: cessa de ser uma verdade demonstrada ou demonstrável para impor-se à crença, como um postulado indispensável. Esta representa a atitude definitiva de KANT: agnosticismo especulativo, dogmatismo moral. Ainda em 1791 êle voltava a insistir no *Fracasso de tôdas as tentativas filosóficas em teodicéia (Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee)*. Nos últimos anos observa-se uma mudança sensível na apreciação do cristianismo. O racionalista frio e o estóico austero sente-se subjugado pelo seu poder de atração. Num opúsculo sôbre o *fim do mundo* (*Das Ende aller Dnige*), publicado em 1794, lêem-se expressões como estas: "Além do profundo respeito que lhe atrai irresistìvelmente a santidade de seus preceitos, o Cristianismo tem ainda em si algo de amável. O amor, como livre aceitação da vontade de outrem a título de preceito, aparece, apesar de tudo, como auxiliar indispensável da imperfeição humana para obri-

---

gá-lo a cumprir o que a razão prescreve como lei... O Cristianismo empreende de modo geral fazer amar o cumprimento do dever e o consegue." Ainda hoje, continua KANT, "no século mais iluminado que a humanidade conheceu", o cristianismo "conserva sempre o seu prestígio." Mas se o anticristo viesse a prevalecer, implantando o seu reino sôbre o mêdo e o egoísmo, o "Cristianismo ao qual estava reservado tornar a religião universal, seria abandonado pelo destino: no ponto de vista moral, assistir-se-ia a um fim absurdo de tôdas as coisas." *La Fin de Toutes Choses*, tr. FESTUGIÈRE, Paris, 1931, pp. 174-177.

http://www.obrascatolicas.com

Capítulo IV

POSSIBILIDADE DE UMA DEMONSTRAÇÃO RACIONAL DA EXISTÊNCIA DE DEUS. O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE.

Não é possível resignarmo-nos à diminuição racional que nos pretende impor o agnosticismo. Uma persuasão da existência de Deus que não descansasse na solidez de motivos justificados e verificados pela razão, seria, num ser inteligente, bem frágil fundamento de uma vida moral e religiosa. Seria, por isso, incompleto o nosso estudo sôbre o agnosticismo se à exposição e crítica das principais de suas formas sistemáticas não acrescentáramos a demonstração positiva da possibilidade e da realidade de um conhecimento certo da existência de Deus. Se foram baldadas as tentativas de fechar à razão um caminho para o Absoluto, qual será a via segura que nos levará à afirmação serena de um Primeiro Princípio das coisas, a esta afirmação libertadora a que se acha suspensa, com o valor da vida, a imortalidade das nossas esperanças?

Tôda a demonstração é um progresso da inteligência que de verdades mais óbvias marcha para outras menos conhecidas, mas necessàriamente relacionadas com as primeiras. Tôdas as premissas são, portanto, na ordem lógica ou do conhecimento, a causa ou razão de ser da conclusão. Delas irradia a luz que envolve a nova certeza na claridade de sua evidência. A esta subordinação necessária no domínio do conhecimento nem sempre corresponde uma jerarquia paralela na ordem da realidade. Aqui, algumas vêzes, a verdade

http://www.obrascatolicas.com

— premissa — portanto anterior na demonstração — é *posterior* à verdade-concluída e a ela ontològicamente subordinada. Por outra, na marcha demonstrativa podemos partir da causa para o efeito ou do efeito para a causa. Na primeira hipótese, da razão de ser ou da causa inferimos a existência do efeito, demonstramos *a priori,* porque há de fato uma *prioridade* real e ontológica das premissas relativamente à conclusão. Assim da definição da circunferência (*a priori* metafísica) concluímos que é uma curva convexa e não pode ser cortada por uma reta em mais de dois pontos; assim, da fôrça dinâmica do explosivo e da orientação da mira (*a priori* físico) inferimos a trajetória de um projétil, ou do movimento da lua e da terra, a existência de um eclipse. Êste gênero de demonstração é mais profundo; os antigos lógicos chamavam-no *propter quid,* porque não só nos manifesta uma verdade, mas ainda a sua razão íntima, o seu *porquê* essencial.

Não é êste, porém, o processo demonstrativo que com mais freqüência podemos empregar. Quase sempre vamos dos efeitos que nos são mais conhecidos para as causas, em si, mais remotas. A ordem do conhecimento é aqui inversa à da realidade. A causa que existe antes do efeito e lhe condiciona a existência, nosso conhecimento atinge por último e em função do efeito. Por esta posterioridade ontológica das premissas, a demonstração chama-se *a posteriori.* Os escolásticos designavam-na também com o nome de demonstração *quia,* porque, por meio dela, podíamos atingir a existência da causa sem lhe penetrar o porquê ou a razão de ser interna: *quia res est, non propter quid est.*

Algumas vêzes podemos demonstrar a mesma conclusão pelos dois processos. Se provais, por exemplo, a existência da liberdade pelo testemunho da consciência, tendes uma demonstração *a posteriori:* esta observação interior de um ato livre é o efeito de uma liberdade real. Se, ao invés, para evidenciardes a existência do livre arbítrio partir da análise da natureza racional do homem, dais uma prova *a priori;*

é precisamente a natureza intelectual que constitui a raiz e a razão de ser da liberdade; todo ser inteligente é necessàriamente livre. O primeiro argumento certificava-nos apenas da existência da liberdade, como de um fato: *demonstratio quia;* o segundo rasga perspectivas mais profundas sôbre a natureza (não só sôbre a existência) íntima e o funcionamento interno da nossa atividade livre: *demonstratio propter quid.*

Pela própria natureza das coisas Deus não é suscetível de uma demonstração *a priori.* Fonte de todo o ser, não é feito que se possa inferir de uma causa, não é propriedade que se possa deduzir de uma essência que a condiciona como razão de ser anterior. Não há nem pode haver *a priori* ontológico do qual se possa inferir a existência do Ser Primeiro; *ipso facto,* cessaria de ser Primeiro.

A via que entreabre à razão a possibilidade de uma certeza da existência de Deus é a de uma demonstração *a posteriori* rigorosa. [125] Só da existência do Universo como efeito

125. E' célebre, na história do pensamento, a tentativa de uma demonstração da existência de Deus, que se poderia chamar *a simultaneo,* e, que, depois de KANT, é mais conhecida sob o nome de *argumento ontológico.* Consiste em achar na análise da idéia de Deus a necessidade de sua existência. Concebemos de fato a Deus como o Ser mais perfeito; Ora, tal não seria, se lhe faltasse a perfeição da existência. Existir, portanto, inclui-se na essência de Deus e conceber adequadamente a Deus é concebê-lo como necessàriamente existente. Não obstante a sua aparência especiosa, o argumento envolve uma transição ilegítima da ordem ideal para o real; a passagem de uma essência lógica para uma realidade ontológica por via de pura análise. O conceito que temos de Deus não é intuitivo, mas abstrativo; tudo o que nêle se inclui, mesmo a perfeição da existência, não passa de uma exigência ideal, enquanto *aliunde* não se demonstrar que a êste conceito corresponde uma realidade objetiva. Útil para esclarecer a idéia de Deus e evidenciar a necessidade de existir como constitutiva da essência divina, o argumento ontológico é ineficaz para levar às inteligências a convicção sólida de que Deus existe. A S. ANSELMO, inspirado talvez por uma frase de S. AGOSTI-

http://www.obrascatolicas.com

nos será dado altear-nos ao conhecimento da Causa primeira. Mas uma demonstração dêsse teor é tôda baseada, já o dissemos, no princípio de causalidade. Daí a sua importância primordial na crítica do agnosticismo. Depois do que já levamos expendido nas páginas anteriores não é difícil cerrar em breve síntese a diferença das atitudes agnósticas em face dêsse princípio.

O agnosticismo empírico nega-lhe o caráter de necessário e de universal; o agnosticismo kantista recusa-lhe o valor objetivo transcendental.

O princípio de causalidade, dizia HUME resulta apenas do hábito constante de associar dois fenômenos que se sucedem com regularidade. Na observação destas relações constantes de sucessão e coexistência, advertia COMTE, deve cifrar-se tôda a atividade da ciência, única e exclusiva preocupação do homem que chegou à virilidade do estado positivo. Qualquer utilização do princípio de causalidade fora do mundo dos fatos é ilegítima; é a atribuição de um caráter necessário e universal a uma lei que só nos é permitido averiguar no domínio da experiência, com as restrições acima referidas. Do "objeto dado" não podemos transcender. A in-

---

NHO, cabe a primazia na invenção dêste argumento. GAUNILÔNIO, monge, contemporâneo seu, impugnou-lhe imediatamente o valor apodíctico; os escolásticos, em geral, com S. TOMÁS à frente, excetuando talvez SCOTO e S. BOAVENTURA, não o aceitaram. Na filosofia moderna grandes nomes o apadrinharam com o prestígio de sua autoridade; basta lembrar DESCARTES, LEIBNIZ, HEGEL e COUSIN. KANT, rejeitou-o pelos mesmos motivos que S. TOMÁS, e julgou — veremos mais tarde com quanta sem-razão — que todos os argumentos especulativos em favor da existência de Deus incidiam no paralogismo do argumento ontológico. Em nossos dias a prova anselmiana ainda tem encontrado paladinos valorosos que, por ela, quebram lanças com denodo. AURIAULT, LEPIDI, BOUYSSONIE, BLONDEL, RICKABY e DE MERNNYNOK são dos mais conhecidos. Porque não a julgamos eficaz e decisiva, não nos detemos em exposição mais pormenorizada. Quem desejar mais discussão e indicações bibliográficas, cfr. P. DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis*, Paris, 1932, t. I, pp. 606-638.

ferência de um Absoluto, de uma Causa extrafenomenal e supramundana constituiria uma μειάφασις εἰσἄλλογένος a confusão de conceitos heterogêneos, o salto de um abismo que para o homem é intransponível.

Não, acode KANT, negar aos princípios científicos a sua universalidade e necessidade é destruir a ciência, tôda ela essencialmente impregnada dêsses caracteres. A crítica de HUME levaria ao desespêro do ceticismo. E' necessário e universal o princípio de causalidade como o são os axiomas da matemática ou da física newtoniana. Esta necessidade, porém, não resulta dos objetos nem da realidade em si; mas simplesmente da nossa estrutura mental. São corolário das formas *a priori* ou disposições subjetivas das nossas faculdades de conhecimento. E como à condição da natureza humana estão inelutàvelmente sujeitos todos os homens, os axiomas científicos apresentam naturalmente os caracteres de necessidade e universalidade, uma e outra, porém, inteiramente subjetivas. Por isso, enquanto o princípio de causalidade se aplica aos dados da intuição, — nos limites de uma experiência real ou possível — a aplicação é legítima e justifica a existência das ciências físicas e matemáticas. Transportado, porém, para uma região que transcende a experiência não passa de uma simples forma vazia, sem conteúdo real; o seu uso, na metafísica, entra a ser ilegítimo.

Num e noutro caso nega-se ao princípio de causalidade o seu *caráter analítico*. HUME não chegou a sua teoria associacionista senão porque julgou não existir entre o sujeito e o predicado uma relação necessária. "O efeito, diz êle, é totalmente distinto da causa e por isso nela nunca pode ser descoberto". "Como as idéias de causa e efeito são evidentemente distintas é-nos fácil conceber um objeto agora não existente e depois existente, sem lhe unir outra idéia de causa ou de princípio produtivo". "Ouso adiantar como proposição universal sem exceção que o conhecimento destas relações [causa e efeito] em nenhum caso pode ser obtido

http://www.obrascatolicas.com

a priori". [126] E como "todos os objetos da inquisição humana concernem ou às relações necessárias entre as idéias ou aos fatos", [127] o princípio de causalidade não resultando de uma relação necessária entre as idéias fica reduzido a uma simples indução empírica. A experiência, porém, não nos dá nem o conceito de causa, nem o nexo da causalidade, mas sòmente a noção de antecedente e de sucessão constante entre dois fatos. A um simples hábito gerado pela associação regular de dois fatos que se sucedem: eis o a que fica reduzido o princípio de causalidade.

Em KANT, a crítica de HUME fêz impressão profunda, [128] tão profunda que, não podendo de um lado à vista das suas razões, admitir o caráter analítico do princípio de causalidade e não se resignando de outro ao desmoronamento da ciência que a sua explicação importava, inventou a sua teoria do conhecimento baseada nas formas subjetivas. Àssim surgia uma nova categoria de juízos — sintéticos, porque inexplicáveis e inevidentes pela simples análise dos têrmos (com HUME), *a priori*, porque necessários e universais (contra HUME).

126. Cfr. *An Inquiry Concerning Human Understanding* S. IV, P. I. Muito antes de HUME, um nominalista do renascimento já havia chegado, pelas mesmas razões que o filósofo escocês, a idêntica conclusão sôbre o valor do princípio de causalidade. NICOLAI D'AUTRECOURT é um precursor autêntico de HUME e de KANT. Cfr. I. LAPPE, NICOLAIUS VON AUTRECOURT, Munster i. W. 1908 (*Beitrage zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters*, VI, 2).

127. *An inquiry* etc. S. IV. P. I.

128. "Confesso singelamente que foi a advertência de D. HUME [sôbre a noção de causa] que há muitos anos, por primeira, interrompeu o meu sono dogmático e imprimiu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma direção inteiramente diversa." *Prolegômenos, Introdução*. "Desde que existe a metafísica nenhum fato houve mais decisivo para a existência desta ciência do que o assalto de HUME." "A crítica e a evolução do problema de HUME em tôda a sua extensão". *Ibid*.

Nos estudos anteriores, examinamos estas construções sistemáticas demonstrando-lhes a insuficiência radical de constituir uma epistemologia coerente e aceitável. Cumpre agora completar êste trabalho de feição mais negativa com a declaração positiva do caráter analítico do princípio de causalidade. Prescindindo ainda da crítica feita até aqui, só a ilustração desta evidência seria de per si suficiente para lançar os fundamentos seguros de uma teodicéia racional.

Um princípio analítico é baseado nas relações internas e necessárias entre os seus têrmos. O *motivo* que leva a inteligência a admiti-lo não é tirado da experiência mas da evidência interna da própria relação que o princípio formula. Nos juízos *empíricos* a inteligência não vê entre os têrmos da proposição nenhum nexo interno. A atribuição do predicado ao sujeito só a revela a experiência. O ouro é maleável, o iodo é solúvel no álcool. São *verdades de fato*. A relação entre seus têrmos é *acidental*. Da simples idéia que temos do ouro ou do iodo não nos é possível nem deduzir por análise aquêles atributos nem ver entre êles uma relação essencial com o sujeito. Podem conceber-se outras proposições enunciando relações diferentes, como verdades possíveis.

Nas verdades analíticas a relação entre os têrmos é *necessária* porque essencial ou decorrente da essência do sujeito. Podem conceber-se outras proposições enunciando relações diferentes, como verdades possíveis.

Nas verdades analíticas a relação entre os têrmos é *necessária* porque essencial ou decorrente da essência do sujeito; não o poderíamos conceber adequadamente sem conceber outrossim a noção que lhe atribui o predicado. Tais são, por exemplo, as proposições: o todo é maior que cada uma de suas partes, $2 + 2 = 4$. Para admitirmos estas verdades não precisamos verificá-las pela experiência. [129] Quem

129. E' porém a experiência que nos dá a *noção* dos têrmos, ainda que não seja a experiência o *motivo* total e suficiente da afirmação de sua identidade.

http://www.obrascatolicas.com

sabe o que é todo e o que é parte, quem sabe o que é soma, o que é dois, vê para logo a necessidade das relações enunciadas. Por isto mesmo, os princípios analíticos são superiores à experiência sensível, necessários e universais; não podem, em hipótese alguma, deixar de ser verdadeiros; aplicam-se a tôda e qualquer ordem de coisas, reais ou possíveis. Estamos em face de uma verdade de *direito* cuja contraditória é absolutamente inconcebível. Para que um axioma, nestas condições, cessasse de ser verdadeiro fôra mister que uma coisa pudesse ser e não ser ao mesmo tempo — que um todo fôsse todo e não o fôsse simultâneamente — isto é, que o princípio de contradição, primeira e mais imediata evidência, cessasse outrossim de ser verdadeiro. Evidenciar que um princípio é analítico é pôr a sua universalidade e necessidade a côbro de todos os assaltos do criticismo ou do empirismo.

Ora, o princípio de causalidade é analítico. Precisemos-lhe a fórmula e evidenciemos a relação essencial entre os seus têrmos.

Dá-se-lhe freqüentemente o enunciado seguinte: todo o efeito tem causa. Fórmula exata, mas inútil; a relação assim enunciada — se o têrmo efeito é tomado *reduplicative*, como efeito — é uma relação de identidade formal, uma tautologia. Quem diz efeito, reduplicative, diz formalmente uma realidade causada. Todo o ser causado tem uma causa — é, pois, evidentemente, analítico, mas de nenhuma utilidade demonstrativa. Se supomos no sujeito que já se trata de uma realidade produzida, nada adiantamos, como progresso do saber, afirmando no predicado a existência necessária de uma causa produtiva.

Outra é a fórmula autêntica do princípio: tudo o que começa a existir tem uma causa eficiente: *omne quod fit habet causam.* [130] Aqui, o sujeito já não é efeito como tal,

130. S. Tomás, *S. Teol.* I, 2ae, q. 75, a. 1.

mas uma realidade que começa a existir de qualquer modo, passando ou do não ser ao ser ou de um modo de ser a outro; todo o começo de existência absoluto ou relativo, tôda a mudança supõe necessàriamente e postula uma causa eficiente. Bem diverso é o alcance dêste novo enunciado. Basta que averigüemos experimentalmente uma mudança para podermos concluir a existência de uma causa eficiente que a explique. O princípio, assim formulado, já é extensivo do saber.

Extensivo do saber, mas ao mesmo tempo rigorosamente analítico.

Antes de o declarar, uma advertência. No domínio da simples inferência indutiva a experiência mostra-nos por tôda parte verificada com uma universalidade sem exceção, a lei da causalidade. Um corpo em repouso não se move sem um impulso; uma combinação química não se realiza sem os elementos e as energias respectivas; um ser vivo não se desenvolve sem um germe e alimentos por êle assimilados. Todos os nossos conhecimentos de geologia, de biologia, de astronomia, etc., etc., baseiam-se na necessidade de explicar determinados efeitos pela ação de determinadas causas. Como a natureza tampouco conhece a arte do homem exceção alguma ao princípio de causalidade; tôda a nossa técnica, tôda a utilização das fôrças naturais é por êle universalmente regida. Reconhecem-no sem hesitar os próprios sábios. E. Naville: "O princípio de causalidade é a base fundamental da ciência". [131] L. Poincaré: "Não o [o princípio de causalidade] podemos rejeitar sem com isto declarar impossível tôda a ciência". [132] Fr. Dessauer, discípulo de Einstein: "Uma suspensão da causalidade, ainda num só caso, subtrairia às ciências da natureza todo o seu fundamento". [133]

Ora diante dêste fato universal pergunta espontâneamente a razão: por que motivo não se encontra uma só vez,

131. E. Naville, *La Physique Moderne* 2, p. 139.
132. L. Poincaré, *La Phisique Moderne*, p. 25.
133. Fr. Dessauer, *Leben, Natur, Religion*, p. 98.

http://www.obrascatolicas.com

num só setor da realidade, o caso de uma existência nova, sem causa eficiente? Por que motivo, a natureza que realiza os seus fins com tanta economia de fôrças e simplicidade de meios, montou em todo o universo tão complicados sistemas de causas efetivas, senão porque nos achamos diante de uma necessidade iniludível do ser? Se fôra possível e pensável que as coisas pudessem originar-se do nada, por que não encontramos sequer uma vez realizada esta possibilidade? Esta indução universal, se não é ainda uma prova decisiva, constitui pelo menos uma presunção de que nos achamos de fato, em face de uma necessidade superior, inerente à essência das coisas. Notou-o WUNDT: "Fôra absurdo exigir um nexo geral das partes do cosmos acessíveis à experiência humana sem admitir outrossim um nexo com suas causas e efeitos que não são dados pela experiência". [134] Absurdo, diz WUNDT e diz bem, porque de fato nos achamos diante de uma exigência essencial do ser formulada num princípio de caráter analítico. Declaremos brevemente êste caráter.

Tudo o que começa a existir, tem causa eficiente. Começar a existir significa passar do não ser ao ser, do domínio do possível para o da realidade. Antes de começar a existir nada havia. Se, independentemente de qualquer influxo de uma eficiência extensiva, onde antes nada havia, começasse a existir algo, teríamos que o ser e o nada não se oporiam nem se distinguiriam, que uma mesma coisa poderia ser e não ser ao mesmo tempo: não ser, porque por hipótese não existia, ser, porque sem nenhuma modificação dêste estado, sem nenhuma influência de um ser já existente, já é alguma coisa. [135] E' de evidência imediata que o nada abandonado a si mesmo, será eternamente nada. Sem confundir o ser e o não ser numa identificação absurda, a atualização de um ser ou a sua passagem da possibilidade à existência não poderá realizar-se sem a influência de um ser atual, existente. E um ser que influi com a sua ação na existência de outro é o que chamamos causa. Na noção portanto do sujeito — o que começa a existir, encontramos a exigência essencial do predicado — exige uma causa. [136]

Podemos dar ainda ao mesmo princípio outra fórmula mais compreensiva. A que acabamos de examinar, e que se encontra também em KANT, restringe o princípio às existências *temporais* ou às *que começam* a existir. Ora, o começar a existir, a *novitas essendi* de Suárez, se é para nós um indício ou sinal evidente de causação, não é porém o que a constitui formalmente. A dependência no ser de um princípio extrínseco eis o que é essencial à ação causativa, e esta dependência não é função do tempo mas corolário da natureza mesma de todo ser contingente, isto é, de todo ser que não envolve a existência na própria essência, que existe, podendo não existir, que não existe por si mesmo. Diremos en-

134. WUNDT, *System der Philosophie*, p. 87.

135. "Dire d'une part qu'une chose est et d'autre part qu'elle n'est pas sous le même rapport, c'est passer de l'affirmation à la negation sans que ce changement ait la moindre raison intelligible, sans que la chose elle-même ait changé. Si donc tout a une raison, vous ne pouvez changer l'affirmation en négation, lorsque toutes les conditions demeurent identiques." A. FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon* 2, t. IV, pp. 8-9.

136. "L'axiome, ex nihilo nihil fit, dans le sens exclusif de toute cause, non seulement matérielle, mais encore efficiente ne suppose pas une connaissance plus exacte de la nature de l'existence, que le principe de contradiction: son évidence est également fondée sur l'opposition que l'esprit aperçoit immédiatement entre l'être et le non-être; il est aussi evident que le non-être ne saurait se donner l'être; qu'il est que le non-être n'est pas l'être: en supposant que rien n'existât, on conçoit clairement qu'il serait impossible qu'aucune chose pût commencer d'exister. — De là vient que d'un commun consentiment, tous les philosophes ont regardé comme un axiome évident par lui-même, que puisque quelque chose existe aujourd'hui, il faut que quelque chose ait existé de toute èternité". GERDIL, Opera, Roma, 1806, t. II, p. 133.

http://www.obrascatolicas.com

tão com enunciado mais amplo: Todo ser que não existe por si mesmo, tem uma causa; ou todo ser contingente se existe é causado. O caráter analítico desta fórmula ressalta aos olhos. E' só analisar-lhe os têrmos para ver-lhes a conveniência necessária. O ser que existe sem ter em si mesmo a causa da própria existência, depende de outrem no existir. Do contrário esta existência não teria razão explicável, seria ininteligível. [136a] E o princípio de que depende um ser no seu existir é precisamente o que chamamos causa.

Uma redução ao absurdo fará ressaltar ainda em claridade mais fulgurante esta evidência imediata e mostrará como é impossível negar o princípio de causalidade sem negar ao mesmo tempo o próprio princípio de contradição. Suponha-se a existência de um contingente incausado. Quem diz contingente, diz ser que não tem em si a causa do próprio existir, ser, portanto, que não existe por si, dependente, relativo, condicionado; quem diz incausado diz ser necessário, absoluto, incondicionado, que existe por si. [137] A existência

136a. Como se vê, o princípio de causalidade é apenas um caso mais restrito do princípio de razão suficiente: todo o ser tem uma razão suficiente de existir, princípio que se confude com o da própria inteligibilidade das coisas. Afirmar que um ser que existe não tem razão de existir é destruir a inteligência e o ser. Ora, a razão de ser pode ser intrínseca ao próprio ser, encontrar-se na sua mesma essência, como no Ser Necessário, ou achar-se no princípio extrínseco que lhe determina a existência, como nos sêres contingentes. Nesta última hipótese a razão suficiente identifica-se com as causas do ser e o princípio de razão com o princípio de causalidade.

137. "Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, nam *quod causam non habet primum et immediatum est*". S. Tomás, *Contra Gentes*, 1. II, c. XV, 2. Ao contingente não se lhe pode atribuir a existência, *secundum quod ipsum est*, porque cessaria de ser contingente e passaria a ser *primum et immediatum*. Ou de outro modo: "Quae secundum se diversa sunt (no caso essência contingente e existência) non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa". *Sum. Teol.* I, q. 3, a. 7.

de um contingente sem causa seria, portanto, a contradição essencial de um ser que seria ao mesmo tempo condicionado e incondicionado, relativo e absoluto, necessário e não necessário, ser que existe por si e não por si. Um "contingente incausado", envolve, pois, contradição; é um absurdo.

Quando, portanto, Hume e Kant [138] se recusam a admitir o caráter analítico do princípio de causalidade porque o conceito de "causa" está fora do conceito "do que começa a existir" e, por isso, é impossível derivar um do outro por via de análise, restringem arbitràriamente a definição de juízo analítico e não examinam com profundidade a relação essencial entre as duas noções. É, sem dúvida, analítico o juízo cujo predicado entra *formalmente, como nota constitutiva da essência do sujeito: praedicatum ponitur in definitione subjecti*. [139] Exemplo: o homem é animal racional; o homem é animal. Aqui há uma identificação do predicado com a essência total ou parcial do sujeito.

Mas é também analítico o juízo em que o predicado, sem constituir a essência do sujeito, *dela resulta como uma propriedade necessária*. Exemplos: a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos (enuncia-se no predicado uma propriedade essencial derivada da essência do triângulo): o todo é maior que cada uma de suas partes (a essên-

138. "As idéias de causa e de efeito são evidentemente distintas; nada nos impedirá, portanto, de conceber um objeto como não existente neste momento e como existente no momento seguinte, sem acrescentar a idéia distinta de uma causa distinta ou princípio produtivo. Logo a separação da idéia de uma causa da de um começo de existência é perfeitamente possível à imaginação [!! Hume filosofava com a imaginação]. Logo, também a separação efetiva dêstes objetos é possível, enquanto não implica nem contradição, nem absurdo, e não poderia refutar-se com nenhum raciocínio, por via de idéias puras". Hume, *Traité de la Nature Humaine*, 3 P. Sect. 3, p. 103. Mesma razão em Kant, *Crítica da Razão Pura*, Introd. IV.

139. Aristóteles, *Metaphys*. IV, 1. 5, p. 352 [2].

http://www.obrascatolicas.com

cia do todo é ser uma união de partes, mas dela resulta necessàriamente a relação quantitativa enunciada no juízo); o homem é capaz de instrução (a capacidade de instruir-se deriva da essência do homem — ser racional — como uma propriedade necessária). Em todos êstes casos, entre o predicado e o sujeito há uma relação necessária, e imediata; para percebê-la basta que a inteligência analise compreensivamente uma e outra não só na sua essência absolutamente considerada mas ainda nas suas propriedades e relações essenciais. A análise aqui é mais compreensiva, aplica-se não só à definição do sujeito, mas a tudo o que ela possui ou implica necessàriamente. Quem tiver assim uma noção mais completa do sujeito vê-lo-á imediatamente investido dos caracteres que lhe atribui o predicado.

E' êste precisamente o caso do princípio de causalidade. Se a noção de causa não entra como constitutivo essencial do efeito ou do ser contingente, prende-se-lhe contudo necessàriamente como uma exigência derivada da própria essência. [140] Quem pensa verdadeiramente, quem sabe o que significa ser contingente, o que significa não existir por si, vê que nesta noção se inclui a exigência de um determinante extrínseco, não como essência constitutiva do efeito, mas como uma necessidade dela resultante, não como definição

140. A advertência de HUME que a idéia de causa não entra na definição de efeito não é nova. Já a havia feito S. TOMÁS, numa objeção: "Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine; sed *habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium*, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi...". E responde à dificuldade: "Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum; tamen sequitur ad ea, quae sunt de ejus ratione; quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis." Summa Theol. I, q. 44. a 1.

do ser que não existe por si mas como propriedade essencial sem a qual não poderia encontrar-se.

O princípio de causalidade é, portanto, analítico. O motivo pelo qual o admite a inteligência não é só a observação ou a experiência, é, antes de tudo, a evidência imediata de sua necessidade interna. Impossível negá-lo sem negar ao mesmo tempo o princípio de razão suficiente e o princípio de contradição, isto é, as condições primeiras de tôda a vida racional. [141] Estamos em face de um dêstes primeiros princípios que os gregos chamaram *axiomas* ou *dignidades*, como traduziram os escolásticos. Um e outro têrmo exprimem com justeza a sua primazia hierárquica na aquisição da ciência. [142] E' impossível demonstrar tudo. A demonstração verdadeira parte de premissas certas e se estas não podem adquirir a sua certeza senão por via demonstrativa, enveredamos num processo infinito e enervamos a qualquer demonstração tôda a sua eficácia. Os primeiros princípios, que constituem o ponto de partida da atividade racional são de conhecimento imediato, *propositiones per se notae*. [143] A sua evi-

141. Sôbre o modo de reduzir o princípio de causalidade — ou de razão suficiente — ao princípio de contradição, muito se tem discutido entre os escolásticos recentes. Alguns — GARRIGOU-LAGRANGE, SLADECZEK, DROEGE, MARITAIN — batem-se pela redutibilidade, outros — SCHMID, LAMINNE, BOUYSSONIE, GEYSER, pela irredutibilidade. A divergência não é tão viva, como à primeira vista poderia parecer. Em reconhecer ao princípio de causalidade o seu caráter transcendente, necessário e universal, estão todos de acôrdo. Quem desejasse mais pormenores sôbre esta controvérsia poderá consultar os autores que no fim dêste capítulo, indicaremos em bibliografia especial.

142. "Et in talibus utimur nomine praedicto, scilicet *Dignitatis* vel *maximae propositionis* propter hujusmodo principiorum certitudinem ad manifestandum alia". S. TOMÁS, I, Posterior. Analyt. lect. 5 — Cfr. ALB. MAGNUM in I Posterior. Analyt. tract. III, c. II.

143. "Procurar uma via para demonstrá-los, diz ARISTÓTELES, é provar que se não aprendeu lógica; pois, é preciso conhecê-los

http://www.obrascatolicas.com

dência ressalta para logo da consideração dos próprios têrmos em que se enunciaram. Não é necessário apelar aqui para um meio têrmo, para um conceito intermediário que mostre como o predicado se deve atribuir ao sujeito. Na própria análise dessas noções aparece à visão intelectual a sua imediata conveniência, a sua indissolúvel coesão interna. Os corpos luminosos vêem-se por si mesmos; só os objetos iluminados precisam da claridade alheia. Uma verdade demonstrada é uma verdade iluminada; um axioma é uma verdade luminosa.

O princípio de causalidade, como acabamos de evidenciar, pertence a esta categoria de verdades, luminosas por si, necessárias e universais, nervo vital de tôda a demonstração, fundamento da ciência. Negá-lo ou pô-lo em dúvida é comprometer irremediàvelmente tôda a vida intelectual. Entre admitir-lhe a verdade e o mais absoluto ceticismo não há meio têrmo.

Para tolher ao homem, essencialmente racional, a possibilidade de elevar-se a Deus na certeza de uma demonstração, o agnosticismo começa por condená-lo ao desespêro de um suicídio intelectual.

BIBLIOGRAFIA — GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens Commun*[3], Paris, 1922, 156-180; *Dieu, son Existence, sa Nature*[5], Paris, 1928, 170-182; DE MUNNYNCK, *La Racine du Principe de Causalité*, em *Revue Néo-scolastique*, 1914, p. 193 e segs.; KREMER, *Remarques Métaphysiques sur la Causalité*, nos *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie* (Louvain) t. IV, p. 242 segs.; B. FRANZELIN, *Der analytische Charakter des Kausalgesetzes*, verteidigt gegen Isenkrahe, no *Zeitschrift*

antes de vir ouvir e não vir ouvir para aprendê-los". *Metaphys.* l. IV, c. II. E em outro lugar: "Provar as coisas claras pelas obscuras é sinal de uma inteligência incapaz de discenir o que é cognoscível por si δε'φύτό γνώριηον, do que o não é." *Phys.* II, c. 1. n. 6.

für kath. Theologie, 1924, pp. 196-224; *Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprincip*, Innsbruck, 1924; Sing die Grundlagen inserer Golleserkenntnis erschültert, Wien, 1929; Zur Klärung des Kausalproblems, em Divus Thomas, 1933, pp. 3-51; THEODOR DROEGE, *Der analytische Charakter der Kausalprincips*, Bonn, 1930; FRZ. SLADECZEK, *Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grund*, no *Scholastik*, 11, 1927, pp. 1-37; B. JANSEN, *Die Geltung des Kausalgesetzes*, em AL. VON SCHMIDT, *Stimmen der Zeit*, 1928, Bd. 115, pp. 414-421; *Das Causalitätsproblem*, em *Philosophisches Iahrbuch*, 1896, pp. 265-279; LAMINNE, *Le Principe de Contradiction et le Principe de Causalité*, na *Revue Néo-Scolastique*, 1912, pp. 453-488; *Les Principes d'Identité et de Causalité*, Ibid., 1914-1919, pp. 357-364; J. GEYSER, *Erkenntnis theorie*, Münster, 1922; *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, Freib. i. B., 1923; *Das Prinzip von zureichenden Grunde*, Reguesburg, 193; *Das Gezetz der Ursache*, München, 1933; J. HESSEN, *Das Kausalprincip*, Augsburg, 1928; L. FUETSCHER, *Die ersten Seinz — und Denkersprinzipien*, Innsbruck; 1930; H. STRAUBINGER, *Evidenz und Kausalgesetz*, no *Philosophisches Iahrbuch*, t. 43 (1930) p. 1 e segs.; t. 41 (1931) pp. 25-40; KAHL-FURTHMANN, *Beiträge zur Kausalproblem*, Fulda, 1934.

(Terminado a 16-II-1935.)

http://www.obrascatolicas.com

APÊNDICES À I PARTE

I — O Materialismo (*)

No limiar do estudo acêrca da existência de Deus encontramos três atitudes nìtidamente caracterizadas: uma negação violenta, uma afirmação serena, uma dúvida inquieta. São três posições que distinguem e especificam outros tantos sistemas filosóficos. Ante a magna questão, cuja importância esboçamos na palestra anterior, importância intelectual, moral e vital, importância individual e social, o *materialismo* responde não, o *teísmo* sim, o *agnosticismo* ignoro.

Antes de empreendermos o exame crítico e imparcial das demonstrações sôbre que se baseia o teísmo, impõe-se-nos o dever de realizar uma viagem de reconhecimento sôbre as posições dos que havemos de encontrar como adversários no nosso esfôrço construtivo. Não é nosso intuito — e declaramo-lo explìcitamente para que se não arrisque a uma decepção a expectativa criada por esperanças superiores às nossas promessas — não é nosso intuito expor, por menor, e refutar por completo os sistemas filosóficos que respondem aos títulos de materialismo e positivismo agnóstico. A demonstração direta e positiva da existência de Deus à qual consagraremos várias palestras, será a prova mais eficaz de que a razão humana é capaz de elevar-se com se-

(*) Conferência para o Centro Dom Vital, realizada no Colégio Santo Inácio, 24 de junho de 1932, e em Salvador, na Bahia, aos 6 de setembro de 1933.

http://www.obrascatolicas.com

gurança ao conhecimento do Absoluto e a matéria não tem em si mesma a razão suprema de sua existência e inteligibilidade. Estas excursões preliminares visam apenas situar os pontos de referência para delimitação das atitudes e clareza no desenvolvimento das operações.

A primeira atitude que encontramos é a negativa; a exclusão aberta de Deus acompanhada da afirmação não menos peremptória da onímoda suficiência da matéria. Tôda a realidade se encerra na existência dos corpos. Matéria e fôrça explicam tudo o que é, e não apelam para nenhuma causa supra-sensível; no universo submetido ao nosso conhecimento nenhuma manifestação espiritual, irredutível à quantidade e ao movimento. Fora do Universo nenhum ser transcendente, postulado como Causa eficiente e final do Cosmos. A natureza material basta a si mesma e tôdas as manifestações de sua atividade não ultrapassam o domínio de uma mecânica sábia e complicada. Eis as grandes linhas do materialismo: velho sistema de há muito conhecido na história da filosofia e que periòdicamente emerge do esquecimento, para, mal disfarçado com as últimas roupagens científicas, lograr por algum tempo, no mundo dos espíritos medíocres, a popularidade de uma voga efêmera.

Entre os antigos gregos DEMÓCRITO, LEUCIPO e EPICURO são os seus representantes mais autorizados. As grandes massas resolvem-se em corpúsculos insecáveis e eternos — átomos, substancial e qualitativamente homogêneos. As suas diferenças são puramente quantitativas: de figura, ordem e posição. Das agregações e desagregações dêstes corpúsculos, dos seus entrechoques no espaço infinito resulta tôda a variedade e beleza do Cosmos eterno. Era tudo o que o infantilismo de uma ciência em faixa podia então pôr a serviço do materialismo grego, combatido e refutado pelos gênios de ANAXÁGORAS, SÓCRATES, PLATÃO e ARISTÓTELES.

Com tantos outros sintomas de decadência, o século XVIII apresenta também um renascimento de materialismo.

O atomismo mecânico de um lado, repristinado por Descartes e Gassendi, e por outro, a identificação da vida psíquica com a atividade do sistema nervoso estudado por uma fisiologia que ensaiava os primeiros passos, subministram o esfôrço aparentemente científico desta literatura materialista que nos deu o *Système de la Nature* do barão D'HOLBACH (1770), *L'Homme Machine*, do médico LA METTRIE (1709-1751) e *Les Rapports en Physique et en Moral de l'Homme* (1788-89), onde outro médico, CABANIS, nos afiança que em nome da última palavra do progresso científico "o cérebro digere as impressões e segrega o pensamento como o estômago digere os alimentos e o fígado segrega a bílis".

Na metade do século XIX presenciamos outra passagem da onda materialista no mundo do pensamento científico e em algumas zonas do pensamento filosófico. Foi em parte uma reação espontânea contra os excessos da metafísica devaneadora do idealismo transcendental alemão que encontrou em FICHTE, SCHELLING e HEGEL os seus mais conhecidos representantes. Foi ainda em parte uma fascinação exercida pelos primeiros estudos científicos mais profundos das ciências naturais que evidenciaram de uma maneira positiva e experimental a interdependência do físico e do psíquico, já conhecida pelos mais antigos pensadores. Assim, entre filósofos, os materialistas recrutam-se na esquerda hegeliana donde saíram FEUERBACH, STRAUSS e K. MARX. Entre cientistas são principalmente os biólogos que se encarregam de popularizar, sob as modernas roupagens científicas, a pobreza das antigas idéias de DEMÓCRITO. MOLESCHOTL na Itália, K. VOGT na Suíça, BUECHNER e HAECKEL na Alemanha são os grandes arautos do sistema. K. VOGT aventura a profecia de que um dia se fará o descobrimento "de pensamentos e alimentos que se condicionam" e afirma sem pestanejar que "por uma nutrição apropriada se poderão produzir à vontade estadistas, burocratas. teólogos, revolucionários, aristocratas, socialistas, etc." "Tôda a habilidade gasta até

http://www.obrascatolicas.com

aqui em fazer constituições, leis e ordenações" melhor se empregariam em descobrir "môlhos, caldos e ensopados" que dariam o mesmo resultado. (*Tableaux de la Vie des Bêtes*, DAFC III, 494.) Foi por esta época e inspirado nas mesmas idéias que Taine ainda nas verduras de sua mocidade, escreveu que "a virtude e o vício são produtos da natureza como o açúcar e o óleo de vitríolo."

Lá por volta de 1885 acentuou-se tanto no mundo dos naturalistas quanto no dos filósofos uma reação poderosa contra esta corrente de idéias funestas que haviam invadido talvez inconscientemente quase todo o mundo da meia cultura. O livro de BÜCHNER *"Fôrça e Matéria"*, publicado em 1855 havia sido traduzido em quase tôdas as línguas e lido por tôda a mocidade daqueles tempos. Nos últimos anos do século, HAECKEL publicou os seus *"Enigmas do Universo"*, que desde então constituiu por assim dizer a Bíblia, o livro por excelência do monismo materialista. Para cima de 200 edições teve o original alemão e não houve país da Europa para cuja língua algum indivíduo ou alguma associação, interessada "na difusão da cultura", se não apressasse de o verter. Destarte, na mesma proporção em que o materialismo perdia terreno e recuava nas esferas elevadas do pensamento, propagava-se e conquistava adeptos inúmeros nas camadas inferiores. Atualmente o espetáculo que contemplamos é o de afastamento cada vez mais acentuado das idéias materialistas na aristocracia das inteligências, e de uma penetração cada vez mais ampla no mundo da pequena burguesia intelectual que povoa as redações dos jornais, fala nos parlamentos e nos comícios das praças, dogmatiza magistralmente nas escolas públicas e por vêzes galga as cátedras universitárias.

Para tôda esta multidão de diletantes da ciência, de leitores superficiais e de vulgarizadores sem responsabilidades, as velhas doutrinas do materialismo figuram como a última expressão, a conquista definitiva do progresso científico moderno. Inspirando-se nas suas teorias insensìvelmente a nossa vida social contemporânea vai-se tornando de dia para dia mais acanhada, mais sensual e mais egoísta. Injustificável como fórmula de pensamento que se possa impor a inteligências de escol, o materialismo sempre encontrará adeptos como fórmula de vida fácil que renuncia aos esforços da virtude.

— Não é difícil reduzir às *suas grandes linhas o velho sistema materialista* depois que hàbilmente encorporou aos seus antigos postulados tôdas as hipóteses e teorias, justificadas ou não, da ciência moderna. HAECKEL foi quem apresentou, com mais audácia, o quadro completo da nova síntese. Segui-lo-emos de perto nesta exposição sucinta.

Tôda a realidade se reduz aos elementos extensos do nosso corpo e dos corpos que nos cercam. Tudo o que é resolve-se em matéria e a matéria resolve-se em átomos. A princípio havia uma substância única, homogênea; um esfôrço de *contração* determinou a formação de centros infinitamente pequenos de matéria mais condensada; assim se originaram os átomos dotados já inicialmente de sensação e movimento voluntário; reunidos em massas mais extensas estas partículas constituem a matéria ponderável; enquanto a restante matéria, mais rarefeita, passou a uma densidade inferior à média, constituindo assim a matéria imponderável que enche o espaço em que se deslocam as massas ponderáveis. Assim chegamos à concepção primordial do Cosmos. Um espaço infinito, ocupado por uma matéria infinita e indestrutível dotada de energia constante e também infinita. Tôda a realidade está aqui. E' esta a famosa *lei da substância*, descoberta de HAECKEL por êle denominada "a suprema, a mais geral das leis da natureza, a verdadeira e única lei fundamental cosmológica" (p. 245). É, diz êle ainda, a fusão de outras duas grandes leis fundamentais da ciência moderna: a lei de LAVOISIER que afirma a constância indestrutível da matéria, e o primeiro princípio da termodinâmi-

http://www.obrascatolicas.com

ca — MAYER-HELMHOLTZ, — que afirma a conservação da energia total do universo. A fusão ou amálgama dêstes dois princípios na lei da substância representa a contribuição pessoal de HAECKEL que êle modestamente considera como "o maior acontecimento intelectual do século XIX."

Uma vez de posse de uma substância infinita, a explicação do universo atual já não oferece dificuldades sérias. Tôdas as hipóteses, fundadas ou não fundadas do evolucionismo moderno mobilizadas sem critério [estão] a serviço da nova cosmogonia naturalista. Uma síntese feliz do carbono, de que se perdeu para sempre o segrêdo, deu, um belo dia, origem à primeira célula viva. Dêste bioplasma inicial, por transformações sucessivas, regidas pela seleção natural de DARWIN, surgiu todo o mundo vegetal e animal. HAECKEL descreve com uma precisão admirável os vinte e dois elos da genealogia que liga o *homo sapiens* de LINNEU à monera primitiva. Os intervalos eram por vêzes muito sensíveis; HAECKEL não hesitou; imaginou despachadamente os tipos zoológicos hipotéticos, sem analogias com o mundo vivo que conhecemos nem o que nos revela a paleontologia (cfr. GUIBERT-CHINCHOLLES, p. 399) e assim, com a origem evolutiva do homem, rematou a explicação completa do Universo.

Em 1880 DU BOIS REYMOND, num discurso célebre proferido em Berlim, proclamara a existência de sete enigmas para os quais a ciência experimental não tinha nem podia ter solução: 1º natureza da matéria e da fôrça; 2º origem do movimento; 3º da vida; 4º finalidade natural; 5º origem da sensação e do conhecimento; 6º da razão e da linguagem; 7º livre arbítrio. São problemas de natureza e problema de origem, que, de si, escapam às ciências positivas, cujos métodos não ultrapassam o mundo dos fenômenos e das leis que os regem. *Ignoramus et ignorabimus*.

HAECKEL, de uma assentada, arranca à esfinge do Cosmos o segrêdo dos seus mistérios. Enigmas do Universo, já os não há. A sua lei maravilhosa resolve-os todos com a maior

simplicidade. "Esta lei cosmológica fundamental tornou-se o guia mais seguro para conduzir a nossa filosofia monista através do labirinto complicado do enigma do universo, para a solução dêste enigma" (p. 5). Os problemas da natureza da fôrça e da matéria, da origem do movimento e da sensação são suprimidos pela nova concepção da substância; os outros — finalidade, origem da vida, do pensamento e da linguagem, resolve-os prontamente a teoria da evolução. O enigma do livre arbítrio, êsse nem precisa de solução porque não existe: é um velho dogma, sobrevivência de superstições passadas.

Como vêdes, a explicação materialista do Universo elimina completamente a Deus e pretende dar uma resposta definitiva às duas grandes questões que, ante o espetáculo do Universo, se põem inelutàvelmente à razão humana; uma *questão de natureza* e uma *questão de origens*.

Qual a *natureza* das coisas que contemplamos? Não passam tôdas de manifestações fenomenais diferentes de uma só realidade fundamental: a matéria.

Qual a *origem destas coisas?* Pergunta impertinente. Não há que investigar a origem do Universo. O que começou no Cosmos, a vida, a planta, o animal, o homem — não começou como realidade nova, é apenas uma aparência diversa da mesma realidade anterior que evolveu — isto é, sem modificar-se essencialmente passou a manifestar-se de outro modo, atualizando virtualidades que nela dormiam em estado latente. O que não começou no Universo — a matéria com as suas propriedades, essa é eterna, e na sua eternidade encerra a resposta à questão das origens.

Não empreenderemos uma crítica particularizada do materialismo; estamos diante de uma concepção do Universo (*Weltsamchaung*); discuti-la por miúdo fôra entrar em todos os grandes problemas da filosofia; volumes inteiros mal bastariam para o desempenho desta tarefa. Para o fim que levamos em mira indicaremos — sem desenvolvê-los —

http://www.obrascatolicas.com

alguns pontos mais importantes, o suficiente para averiguarmos o bem fundado da observação de um escritor italiano recente, A. GRAF: . . . (*)

Na explicação da natureza do Universo, o materialismo revelou-se de uma pasmosa incapacidade de análise.

Estamos em face do *problema da vida*. Que é a vida, e como se manifestou no nosso planêta? Aqui não era possível iludir a necessidade de uma resposta, afirmando a eternidade da vida. Aí está a geologia a mostrar-nos com evidência uma época em que não havia nem podia haver sêres vivos na terra, esta época é, precisamente por esta sua característica, denominada *azóica*. A vida, pois, começou; como começou?

Ah! acodem os materialistas, a célula viva é apenas um composto do carbono de estrutura mais complexa. Um belo dia, nas profundezas de um passado que se perde na noite longínqua dos tempos, por um feliz acaso realizou-se esta síntese feliz do protoplasma (aqui realmente *proto*) e a vida começou. Mas que diz a ciência moderna? Diz-nos que um ser vivo não se origina senão de outro ser vivo: *omne vivum ex vivo*. Por maiores que sejam os progressos da nossa química — entre os compostos orgânicos — sintetizados nos laboratórios e a célula que vive e se reproduz, existe um abismo intransponível. As experiências de PASTEUR foram decisivas neste ponto, e tôdas as tentativas ulteriores de BASTIAN, BURKE, LEDUC, não fizeram senão confirmá-las. Apelar, portanto, para uma heterogenia, ou abiogênese em tempos remotos, é sair do campo da ciência positiva e afirmar *a priori*, contra tôdas as leis experimentais conhecidas, uma teoria que não tem por si outra razão que o propósito confessado de excluir a Deus do Universo. "As moneras primitivas nasceram por geração espontânea do mar, como os cristais nascem nas águas-mães. Quem não crê na geração espontânea

(*) A citação, que aqui deveria vir, estava numa ficha que se perdeu no Arquivo do Pe. Franca.

admite o milagre. E' uma hipótese necessária que não pode ser demolida por argumentos *a priori* ou experiências de laboratório". (HAECKEL — Cit. por GRASSET, *Les Limites de la Biologie*, 3e, p. 164.)

E nem eram necessárias as experiências de PASTEUR? A simples análise da vida já nos asseguraria a impossibilidade de uma transição espontânea do mundo inorgânico para o biológico. Na célula — há uma estrutura química complexa e uma transformação continuada de energias, mas a vida não é isto; é algo de novo, de essencialmente novo. Com a vida, começa uma atividade imanente, isto é, uma atividade que vai aperfeiçoar o próprio ser vivo que age. Estamos em face de uma unidade admirável que, no equilíbrio instável dos seus elementos materiais, se conserva, se reconstitui e se reproduz segundo um tipo definido. Na expressão incisiva de CLAUDE BERNARD, o organismo que se desenvolve é uma *idéia em marcha*. Eis a novidade essencial da vida. O químico poderá analisar a complexidade estonteadora das albuminas; o físico poderá acompanhar de perto as suas transformações energéticas. Mas, essencialmente acima das propriedades e leis físico-químicas da matéria, se acha êste princípio de uma atividade nova, que domina os elementos materiais e com êles, segundo uma admirável finalidade, constrói, conserva, repara, e reproduz um tipo específico de ser que não tem nem pode ter explicação adequada nas puras energias da matéria bruta. Quanto mais progride a biologia, melhor o vêem os biólogos de mais alta envergadura...

Na questão da vida, como há pouco nos advertia GRAF, a insuficiência do materialismo revela-se não tanto na solução arbitrária e incoerente e apriorística, como na própria incapacidade de propor o problema que se deve solver.

Estamos agora em face não já da vida, mas da *consciência* que se manifesta no homem em a sua mais alta expressão. Ao problema biológico, sucede o problema *psicológico*. Aqui ainda mais desenvoltamente empalma o materialismo

http://www.obrascatolicas.com

a gravidade da questão. Psicologia reduz-se à fisiologia; fisiologia resolve-se em física e química e por último em mecânica. O pensamento é apenas uma secreção orgânica, e em última análise, uma forma de movimento. Vós bem vêdes que embotamento de análise científica é necessário para afirmar estas identificações inconsideradas ou estas metamorfoses mitológicas do físico em psíquico. Um movimento nós o conhecemos e especificamos pelos seus elementos essenciais: direção, sentido e velocidade — que se resolve em espaço e tempo — presos entre si, numa fórmula matemática, como variáveis de uma função. O pensamento é irredutível a êstes elementos quantitativos. O seu exercício pode ser acompanhado de alterações orgânicas, mas a sua essência transcende-as como uma realidade de natureza superior. Na atividade intelectual aparece uma novidade inexprimível em têrmos de mecânica ou de fisiologia: a idéia é uma representação *sui generis* que nos leva ao conhecimento de um objeto extramental; a sua universalidade eleva-a acima das condições do tempo e do espaço em que se enquadra essencialmente a atividade da matéria. Conhecemos o real concreto que nos impressiona materialmente; mas conhecemos também o *abstrato* que na sua generalidade torna possível a existência da ciência, e que não é material; conhecemos as relações, conhecemos as realidades supra-sensíveis — honra, virtude, infinito — todo um mundo que ultrapassa a região da quantidade. Identificar estas manifestações irredutíveis é não só dar a mais triste *cópia* (*) de perspicácia na análise científica dos fenômenos, é não só não resolver o problema, mas ainda uma vez, nem sequer colocá-lo nos seus têrmos naturais. Que maravilha, pois, que todos os psicólogos de enverga dura vejam na explicação materialista um verbalismo infantil! BERGSON, MC DOUGLAS. (**)

(*) O autor quereria talvez dizer "*falta* de perspicácia". (Nota do Revisor.)

(**) Deveriam vir aqui as fichas de citações que infelizmente se extraviaram.

Na explicação da *natureza das coisas* — a explicação materialista entra a cada instante em conflito com as averiguações científicas mais comprovadas; os fatos não se ajustam à estreiteza dos seus quadros; torturados reclamam, protestam e fazem-nos saltar em frangalhos. Por isso o materialismo nunca foi atmosfera em que se pudessem aclimar os grandes homens de ciência. "Caíram-me as faces de vergonha, ao ler êste livro, escreveu PAULSEN, falando dos *Enigmas do Universo* de HAECKEL, e corei, pensando a que ponto descera o nível filosófico do nosso povo." "Com HAECKEL, diz WUNDT, parece que voltamos aos tempos em que se não havia ainda inventado a lógica e a ciência positiva não tinha saído das faixas da infância" (L. F., *História da Filosofia*, 3ª, 209). MAXWELL e LODGE na Inglaterra, CHWOLSON na Rússia não falam com menos veemência (DAFC, 507-508). Os príncipes da ciência — ainda aquêles que não aliaram ao saber positivo uma elevada cultura filosófica, são na sua quase totalidade refratários ao materialismo. Já tivemos ocasião de citar estatísticas precisas a êste respeito.

Mais superficiais ainda, e mais contraditórias e mais infantis são as tentativas materialistas de explicar não já a natureza mas a *origem* das coisas. A arbitrariedade do sistema ressalta aqui com maior relêvo. E' uma afirmação maciça da mais pobre metafísica que ainda bruxoleou em cérebro humano. Origem do Universo! Origem desta matéria e dêste movimento a que se confiou o poder taumaturgo de elaborar o Cosmos! Ah! não é mister investigá-la. O problema é inexistente, porque a matéria é eterna como o movimento. E a prova? As origens escapam por sua natureza ao domínio da ciência positiva, que, pelos seus disciplinados métodos, não pode conhecer senão o que é objeto de observação e a observação só começa com o Universo constituído como um dado. E' verdade que HAECKEL apelou para a lei de LAVOISIER, mas é uma destas provas, diria WUNDT, para os tempos em que se não havia ainda inventado a lógica. A lei do gran-

http://www.obrascatolicas.com

de químico francês, como lei científica, experimental afirma apenas a constância dos pesos através das nossas reações químicas. Análises e sínteses não conseguem aumentar nem diminuir o pêso total dos corpos que nelas tomam parte. Cada átomo tem o seu pêso e carrega-o inseparàvelmente onde quer que se encontre. Nada mais simples. Êstes elementos, porém, existem desde tôda a eternidade ou começaram a existir em um tempo dado? A questão transcende a competência das balanças, que numa ou noutra hipótese continuariam igualmente a verificar a lei de LAVOISIER.

Se, porém, nas ciências não encontra a afirmação materialista o menor vislumbre de prova, às mesmas ciências podemos nós pedir elementos capazes de excluí-la definitivamente.

Vimos há pouco HAECKEL apelar para o princípio da conservação da energia que, ao lado dessa lei de LAVOISIER, encorporou no seu pseudo-princípio de substância ou da constância e conservação eterna da matéria e da energia. Ao lado, porém, do princípio da conservação da energia a termodinâmica moderna ensina-nos que há também uma degradação da energia. No intercâmbio das atividades cósmicas não há reversibilidade perfeita. Não podemos trocar o sinal do tempo e recomeçar na ordem inversa a série das transformações passadas. Se a energia mecânica se pode transformar em calor, nem todo o calor se pode de novo transformar em energia mecânica. Há sempre uma parte intransformável que se dissipa. Esta entropia, ou parte de energia inutilizável, aumenta constantemente. Não só nas aplicações da arte, da indústria e da ciência, senão ainda em todos os fenômenos naturais, o movimento é condição essencial da atividade corpórea, e todo movimento provoca atrito e na vitória dêstes atritos e resistências passivas parte da energia em jôgo transforma-se em calor que se dispersa e tende a distribuir-se uniformemente pelos corpos. A quantidade da energia conserva-se constante; mas a sua qualidade deteriora-se contìnuamente. As formas superiores — cinética, elétrica e parcialmente a química, transformam-se em calor; o calor não restitui senão uma percentagem muito fraca das energias superiores, e ainda assim por meios artificiais (a máquina de vapor não é tipo natural de transformação energética). A evolução cósmica portanto não é reversível; a marcha num sentido determinado chegará inevitàvelmente a um têrmo final. Por mais afastada que nos pareça à imaginação, chegará esta época em que a energia tôda se haverá convertido em calor e o calor uniformemente distribuído num grande sistema de superfícies eqüipotenciais, entre as quais já não será possível nenhum intercâmbio de atividade. Escurecido o sol, apagadas as estrêlas, extinta a vida, um silêncio de túmulo pousará sôbre a grandiosa máquina do Universo, envolvida no sudário da morte irreparável.

A conseqüência última dêste fato já vós a vistes. O universo teve começo; não é eterno. Se fôra eterno, já nós teríamos, antes de nós, o tempo necessário para chegar ao têrmo final para que tende inelutàvelmente. E qualquer ponto que nós escolhêssemos de sua duração já teria antes de si uma eternidade, isto é, mais do que necessário para que a entropia tivesse atingido o seu máximo. Precisamos portanto de um ponto inicial; a evolução cósmica teve princípio; não é eterna. (Comparação da vela que arde. Que diz HAECKEL?) Ouvi-o:

"Nada mais falso do que êste máximo de entropia porque seria então mister que a êste máximo correspondesse um mínimo, e que ao fim do mundo correspondesse um princípio. Ora estas duas idéias, segundo a nossa concepção monista e rigorosamente lógica do processo cosmogenético [eterno], são igualmente inadmissíveis; ambas se acham em contradição com a [nossa] lei da substância." (HAECKEL, *Enigmes de l'Univers*, pp. 283-284.)

Que primor de lógica! Que dogmatismo apriorista! Falso o princípio de entropia, por quê? Mediu-se, porventura,

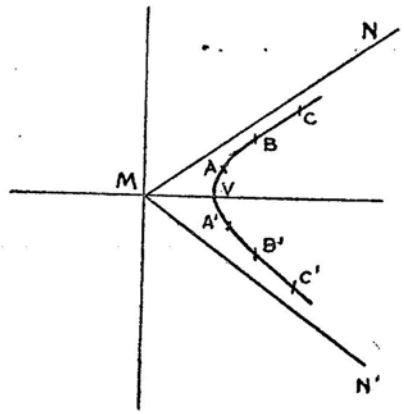
http://www.obrascatolicas.com

HAECKEL com as integrais da termodinâmica de CLAUSIUS, CARNOT e LORD KELVIN? Não; faltavam-lhe fôrças para tanto a êle que confessou ingênuamente não passar, em matemática, de um diletante. Experiências físicas levaram-no a uma revisão de um princípio formulado por indução dos fatos? Tampouco; êle, que no dizer de CHWOLSON, quando entra em assunto de física, "atesta, nas questões mais elementares, uma ignorância que mal se compreende". Mas o grande princípio da Física Moderna não se compadece com o seu materialismo; com o seu mal arquitetado princípio da substância. Não é o materialismo que é insustentável, é a ciência que não tem razão. Assim é que se entende e se pratica a objetividade serena, a docilidade à lição total dos fatos!!

Não era necessário, porém, que a física moderna nos houvesse revelado êste sentido da marcha do universo para concluirmos a evidência do seu princípio. No próprio *postulado de uma duração sucessiva eterna,* temos envolvida uma repugnância invencível à inteligência. Uma duração sucessiva eterna implicaria a existência contraditória de um número infinito constituído por uma série de unidades finitas. Se partindo do momento atual quiséssemos, com qualquer unidade escolhida, contar o tempo passado acrescentando unidade à unidade, nunca chegaríamos a um tempo infinito; se portanto o universo tem esta duração infinita, nunca teríamos chegado ao momento atual. Demos uma expressão geométrica ao raciocínio.

I — Sob forma matemática — Supostas as propriedades das assíntotas de uma hipérbole, um ponto que percorre a hipérbole com uma velocidade quando chegará à assíntota? Nunca — qualquer que seja o ponto de partida, e o valor da velocidade. Os matemáticos dizem no fim dum tempo infinito, mas como é impossível atingir o fim dum tempo infinito, êles mesmos deram à assíntota um nome que indica precisamente que a coincidência não é possível. Mudemos o sinal do tempo, como se diz, i.é, troquemos o futuro em passado. A simetria perfeita da curva permite uma resposta fácil. Suponhamos que o móvel esteja no vértice V — se podemos dizer — dentro de uma hora estará em A, dentro de duas B, podemos afirmar também: há uma hora se achava em A', há duas em B' etc.

Ora, à pergunta: quando se achará sôbre a assíntota MN, devemos responder: dentro dum tempo infinito, i.é, nunca: logo, também à pergunta: quando se achou sôbre a assíntota MN', devemos igualmente responder: há um tempo infinito, isto é, nunca. Generalizando: um acontecimento realizado há um tempo infinito é um acontecimento que nunca se realizou. Logo, o mais antigo dos acontecimentos reais sucedeu há um tempo finito e determinado, e por conseguinte o mundo material teve começo.



(Cf. CARBONNELLE — *Les Confins de la Science et de la Philosophie,* T. I, 3ª edição, pp. 276-7 segs.)

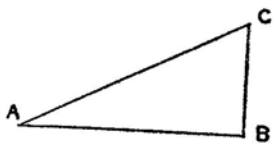
II — *Outra demonstração* — Um fato passado, um fenômeno material só pode ser real, se se produziu numa determinada época no passado: cada uma de suas fases deve corresponder a um instante determinado, como as fases dos fenômenos que atualmente se produzem sob as nossas vistas. Afirmar que êle se deu num instante indeterminado (não subjetiva mas objetiva e essencialmente indeterminado), é tirar-lhe tôda a realidade. Ora dois instantes determinados não podem ser separados senão por um intervalo finito. Logo entre o instante atual e o instante em que no passado se produziu em fenômeno real, o intervalo não pode ser senão fini-

http://www.obrascatolicas.com

to. Nenhum acontecimento real, portanto, nenhum fenômeno material, pode corresponder a um passado infinito, a eternidade da matéria é uma impossibilidade intrínseca, a série dos fenômenos que constituem o mundo material teve necessàriamente princípio. Resta provar ùnicamente que dois instantes determinados são necessàriamente separados por um intervalo finito.

De fato o intervalo de tempo e a distância (a prova demonstra também que entre dois pontos determinados a distância não pode ser infinita) só poderão ter uma grandeza indeterminada, indecisa, se um dos extremos fôr indeciso — na hipótese, portanto, a grandeza será determinada. Ora, podendo-se exprimir qualquer grandeza por um número, com uma unidade arbitrária da mesma natureza, uma grandeza determinada se exprimirá por um número determinado, uma grandeza infinita, por um número infinito. Ora um número não pode ser simultâneamente determinado e infinito; logo o intervalo e a distância entre dois instantes e dois pontos determinados são necessàriamente finitos.

Quanto ao espaço a proposição se pode estabelecer de outro modo geomètricamente.



Sejam A e B dois pontos determinados; unamo-los com uma reta; em B levantemos uma perpendicular finita e unamos A a C. Sendo A e B determinados a construção é sempre possível.

Suponhamos agora que AB seja uma reta infinita.

O ângulo em C seria reto como o ângulo em B; o ângulo em A seria nulo. Conseqüência: em C a reta AC seria rigorosamente paralela a AB e em A se confundiria com esta mesma reta — contradição.

Portanto a distância entre A e B, dois pontos determinados no espaço, deve ser necessàriamente finita.

(Cfr. CARBONNELLE, Ibid., pp. 269-275.)

Desçamos ainda mais profundamente ao ámago filosófico da questão. Ainda uma vez o materialismo deu provas de uma superficialidade infantil de raciocínio. Eterna ou não eterna a matéria, o problema da existência de Deus resta intato. A questão do tempo é acidental; não modifica a essência das coisas. Não explicastes o movimento de uma locomotiva, dizendo que ela se move há 15 dias, há um século, ou há uma eternidade. Enquanto não descerdes à estrutura do seu mecanismo e à arte do mecânico, e à energia do vapor; não destes explicação alguma da sua marcha. "As razões das coisas não se apanham pelo caminho" (SERTILLANGES, *Catéch. d. Incroy.* 29.) "A duração não é explicação alguma". (Ibid.) Ela diz apenas a permanência no ser, não dá razão do que é e por que é. A matéria apela para Deus não precisamente porque começou a existir, mas porque não pode existir por si. Desenvolvendo mais tarde êste argumento, veremos que o Ser, que tem em si mesmo a razão da própria existência, é um Ser necessário, infinito, dotado dos atributos de atualidade onímoda, absolutamente incompatíveis com a multiforme potencialidade essencial da matéria.

Vêdes agora como é profundamente justa a observação de LANGE, o melhor historiador do materialismo: "O defeito de todo o materialismo está em concluir a sua explicação precisamente quando começam os grandes problemas da filosofia." (*Gesch. d. Mat.*, I, 21.) Para verificá-lo não foi mister submeter-lhe tôdas as afirmações a uma crítica minuciosa. Nosso intuito era outro; era mostrar apenas que o caminho para uma demonstração da existência de Deus está aberto e desembaraçado; nada há de provado que nos possa embargar o passo. Ante a grandeza do universo, o materialismo dá das realidades visíveis as explicações mais pueris e contraditórias, das realidades invisíveis, da consciência e do espírito, explicações inexistentes que de nenhum modo atingem sequer a ordem dos fatos que se querem explicar. (SERTILLANGES, Ibid. 19.)

http://www.obrascatolicas.com

Como explicar então a revivescência periódica do materialismo na história do pensamento humano? Não é para isto mister de grande perspicácia!

Motivos de ordem intelectual. O materialismo fala aos sentidos; parece simplificar, até a clareza da matemática ou da mecânica, os problemas mais elevados; jogando com elementos puramente quantitativos não ultrapassa o domínio da imaginação; e uma metafísica de imaginação encontra fácil acolhimento entre as inteligências medíocres e inertes, indolentes, incapazes de descer à profundeza dos problemas. Nada aparentemente mais simples do que resolver a questão da interdependência da vida psíquica e da vida orgânica com uma suposta relação de causalidade de órgão à função. "Esta doutrina [o materialismo], diz HÖFFDING pode vulgarizar-se com facilidade. E' infantil, fala à imaginação, é de acesso fácil." Por isto, enquanto não encontrardes na galeria dos grandes gênios da humanidade um só materialista, na pequenina burguesia intelectual, vê-los-eis pulular em barda. Poucos livros de vulgarização científica conheceram o êxito de livraria da *Fôrça e Matéria,* de BÜCHNER, ou dos *Enigmas do Universo* de HAECKEL. Qualquer estudantinho que houvesse terminado o seu ginásio, lia-o com prazer, assimilava-o com facilidade, e congratulava-se satisfeito de haver resolvido para sempre, com a última palavra da ciência moderna, todos os mistérios da Criação, todos os enigmas do Universo.

Ao lado dos motivos intelectuais, os motivos *morais.* O materialismo justifica tôdas as liberdades e dá carta branca para todos os excessos. Os seus grandes porta-vozes no século XVIII e no século XIX, foram todos ou quase todos inimigos jurados do cristianismo, alguns obsediados pelo fanatismo de um ódio anticlerical incompreensível. VOGT em 1848 brandia o materialismo como uma arma contra a Igreja no parlamento de Francoforte. HAECKEL, na sua fúria anticristã, deixou-se arrastar a falsificações científicas de gravuras e esquemas que lhe nodoaram o nome de uma vergonha indelével. Não é nesta atmosfera de paixões acirradas, de intolerâncias violentas, de pensamento escravizado e tiranizado a preconceitos injustificáveis que se elevam as almas à região serena da verdade.

Intelectual e moralmente, o materialismo é o mais pobre e o mais funesto dos sistemas. Nada de nobre, nada de elevado, na ciência, na arte, na moral, na vida dos indivíduos e das sociedades produziu ou póde êle produzir nunca na história da humanidade. "O que de melhor pode fazer o homem ao morrer, escreve BÜCHNER, é deixar a maior quantidade de fosfato." Para o materialismo coerente e lógico não pode haver outro ideal. RAVISSON definiu-o profundamente "a explicação do superior pelo inferior" (*La Philosophie en France au XIX siècle,* p. 189. DTC X. 287), "do pensamento pela sensação, da sensação pelo movimento; a civilização que o aceitasse se condenaria ao próprio suicídio; seria a civilização em que desapareceria tôda a qualidade em proveito da quantidade, em que se desbridariam do homem animal todos os freios que tornam possível o convívio social.

Assim é e assim não podia deixar de ser: afastando-se de Deus ou tentando eliminá-lo, o homem desce do superior para o inferior, baixa, tende do ser para o nada.

Temos aí traçado o caminho que nos leva para Deus. Elevemo-nos como homens. Elevemo-nos intelectualmente, analisando com profundidade os grandes problemas, não nos contentando com as soluções de um verbalismo superficial, fortalecendo e purificando a nossa inteligência para que possa medir-se, sem desfalecimento, com os problemas superiores do espírito.

Elevemo-nos moralmente, tornando-nos independentes das paixões inferiores que turvam, e pautando os atos da nossa vontade pela retidão de uma consciência sem compromissos. O homem que assim se eleva, na sinceridade da sua

http://www.obrascatolicas.com

vida, inconscientemente talvez mas necessàriamente aproxima-se de Deus. E não estará longe o dia em que o poderá conhecer, na plenitude de uma luz, que ilumina, inflama e pacifica.

Rio, 10-VI-931. A.M.D.G.

II — O Ateísmo (*)

Em vez de uma simples recapitulação dos assuntos examinados anteriormente, poremos remate às nossas reuniões dêste ano com um estudo sôbre o ateísmo. O que mais nos preocupou nas palestras passadas foi o exame das teorias do conhecimento que tornam impossível uma demonstração racional da existência de Deus. O agnosticismo, de si, não se identifica necessàriamente com o ateísmo. Não nega a existência de Deus, remove-a para as regiões do incognoscível ou afirma positivamente a existência do Abosluto em nome de outras exigências humanas tão profundas e tão dignas de respeito como as que se prendem à vida da razão pura. A atitude católica é outra, mais compreensiva, mais coerente, mais racional e integralmente humana. Deus, fundamento ao exercício da nossa vida moral, têrmo de tôdas as aspirações mais profundas da nossa alma, é ainda o ponto de repouso do pensamento, a conclusão necessária de uma razão que sabe levar, até ao fim, sem desfalecimentos nem reticências, as exigências lógicas de uma demonstração completa. Nem, por isso, porém, lhe assiste o direito de nivelar com os negadores da divindade todos os que tentam — com ou sem razão, não o decidimos agora — outras vias para se elevarem ao princípio de uma vida religiosa.

No entretanto a negação formal da Divindade existe ou parece existir; o ateísmo é um fato. E êste fato não deixa de

(*) Conferência feita ao Centro D. Vital aos 25 de novembro de 1932.

http://www.obrascatolicas.com

perturbar algumas consciências. Para muitas até, para as inteligências incapazes de se elevarem a uma convicção pessoal feita de exame e de crítica profunda dos argumentos em ação, o ateísmo assume as proporções de um escândalo, quero dizer de uma ocasião de pecado, de um princípio de dúvida sôbre a solidez das demonstrações clássicas da existência de Deus. Se é tão fácil elevar-se ao conhecimento do Infinito, se tão evidentes são as razões que a Êle nos levam, como êste fulgor da verdade não ilumina tôdas as inteligências e assegura a unanimidade da convicção mais necessária para a vida do gênero humano? E aí está uma *aparência* de razão contra a possibilidade de uma prova evidente da existência de Deus, tirada não intrìnsecamente do exame interno e direto da questão mas, digamos assim, de um fato histórico. A existência do ateísmo parece depor contra a eficácia das demonstrações do teísmo. O estudo intrínseco da questão fica reservado, se Deus quiser, para o ano próximo, quando entrarmos diretamente na exposição e análise crítica dos grandes argumentos da teodicéia. Por hoje cingir-nos-emos à objeção exterior, formulada acima e que se desprende do simples fato da existência do ateísmo.

Sob dois aspectos podemos considerar o fato do ateísmo, um quantitativo, outro qualitativo; qual a sua extensão, qual o seu valor? São muitos ou poucos os ateus? Qual o pêso que, na balança da crítica, representa o radicalismo de suas negações?

Algumas distinções preliminares para precisarmos os conceitos antes de respondermos diretamente a estas questões.

Há uma forma de ateísmo *teórico* e outra que se pode chamar *prática*. A primeira é uma negação formal de Deus no domínio da especulação, a segunda é uma eliminação real de Deus da esfera da atividade. Assim como a inteligência pode riscar a existência de Deus da lista das verdades e pretender explicar o Universo por si mesmo, assim, e mais fàcilmente ainda, pode a vontade desterrar a Deus da zona da sua influência, e tentar a organização de uma vida — dos seus pensamentos, dos seus sentimentos, de sua ação — como se Deus não existira. Infelizmente, nada mais freqüente que êste ostracismo criminoso que relega pràticamente a Divindade para a região das coisas inexistentes. A vida é tôda absorvida pela solicitude das coisas terrenas; os horizontes do tempo limitam-lhe tôda a atividade. Para Deus, para o cumprimento da sua lei, para a contemplação de suas perfeições infinitas, para tôda esta vida espiritual que desabrocha e se desenvolve ao valor das influências divinas, não há nem tempo nem lugar. Só se vive para a terra e para a caducidade de seus interêsses efêmeros.

Alargai esta atitude individual que não é rara; erigi-a em sistema e tereis o que se chama a moral leiga. Cortemos, dizem os seus paladinos, tôdas as amarras que ligam a ética à metafísica e à teologia; transformemo-la numa ciência, positiva e experimental como a Física ou a Biologia; é a condição essencial do seu progresso. Vinculada a concepções teológicas ela será estéril e inoperante; as discussões se eternizarão em debates insolúveis e a ineficácia de sua ação regeneradora será um corolário de sua solidariedade com ideologias inverificáveis. Que a moral entre para o domínio das ciências positivas e ver-se-ão os homens submeterem-se, dóceis, às suas prescrições como os elementos obedecem à solicitação das afinidades químicas e os corpos à lei da gravitação universal. A moral leiga é ainda uma expressão típica do ateísmo prático: organização da vida moral do homem, da determinação dos seus deveres, dos motivos e das sanções de sua atividade, como se Deus não existira.

Passai ainda do domínio da moral para o da política e tereis no ateísmo prático a forma substancial, a alma do laicismo moderno. Não se procura a fórmula de concórdia e de

http://www.obrascatolicas.com

paz da vida social num respeito sincero aos direitos da consciência religiosa dos cidadãos, mas numa eliminação positiva de Deus de tôdas as expressões da vida pública. As constituições e os códigos, os tribunais e a escola, os monumentos e as cerimônias e os discursos oficiais, tudo se elabora e se organiza como se Deus fôra o grande Inexistente, a quantidade desprezível de que sem nenhum detrimento pode prescindir a atividade humana em tôdas as formas de sua vida coletiva. Laicismo social e político, forma ampliada e generalizada do ateísmo prático.

Por mais freqüentes e funestas que sejam estas diferentes maneiras de negar a Deus na vida, para o objetivo, porém, que levamos agora em mira, não tem nenhuma importância. Não nos achamos diante de uma *negação da inteligência* baseada em *razões* que se possam discutir; estamos em face de um desequilíbrio entre a ação e a idéia, a vida e a verdade. O remédio estará numa educação espiritual dos indivíduos capaz de tornar ativos os ideais religiosos; numa reconstrução da sociologia que a faça descer da região das ideologias abstratas e sistemáticas a um contato mais íntimo com o homem real na totalidade de suas exigências, de seus direitos e de suas aspirações.

Os que poderiam causar algum embaraço à nossa tese não são, pois, os ateus práticos, por mais avultado que seja o seu número, mas os *ateus teóricos*. Êsses ainda podem subdividir-se em duas categorias correspondentes ao duplo significado etimológico da palavra *ateísmo*. O prefixo α, o alfa privativo como lhe chamam os gramáticos, pode com efeito significar uma simples privação ou uma negação formal. Podemos pelo menos conceber a possibilidade de ateus — isto é, de homens que nunca tiveram a idéia da divindade, e de ateus que lhe contestam explìcitamente a existência. No primeiro caso achamo-nos diante de uma ignorância, no segundo, diante de uma negação formal.

Há realmente ateus, no primeiro sentido, isto é, homens que atravessam a existência sem nunca haverem tido a idéia de Deus? Uma resposta categórica e precisa é difícil. Que em circunstâncias excepcionais de educação, por algum tempo, possa viver uma inteligência sem noção alguma de Deus, não vemos nisso uma impossibilidade absoluta. Que num homem educado normalmente no convívio social dos seus semelhantes possa haver a ausência total e definitiva da idéia de um Ser supremo, parece-me, senão impossibilidade absoluta, pelo menos, caso singularíssimo de uma raridade excepcional.

O que é certo é que não existem grupos sociais, de certa consideração, sem o conhecimento e sem o culto da Divindade. Em meados do século passado o evolucionismo, na idade de ouro de seus apriorismos sistemáticos, inventou a existência de povos ateus, tribos selvagens sem noção alguma de vida religiosa e moral. Entre os animais de organização mais elevada, nos quais não se descobre vestígio nem de uma nem de outra, e o homem que dêles se afirmava descendente, era mister estabelecer uma transição graduada e, sob as relações de viajantes apressados, os povos ateus vinham preencher a lacuna desejada e constituir o elo de união que se procurava. Mas aconteceu com a etnologia o que já se havia dado com tantas outras ciências em crescimento. À medida que a observação positiva e paciente dos fatos ia diminuindo o campo ao livre curso da imaginação em plena atividade criadora de hipóteses, as afirmações arriscadas e escandalosas dos primeiros ardores de uma ciência na infância foram cedendo o lugar às teses sólidas que refletiam mais sinceramente a realidade dos fatos. A hipótese de LUBBOCK, parcialmente acolhida por SPENCER e naturalmente por HAECKEL e hoje abandonada pela totalidade dos etnólogos, conserva apenas um valor histórico, índice ao mesmo tempo, em alguns sábios, de um estado psicológico que convém não esquecer. Leamos apenas um ou outro testemunho. QUATREFAGES, SAUSSAYE, JEVONS, TIELE. "Obrigado pelo meu magis-

http://www.obrascatolicas.com

tério a passar em revista tôdas as raças humanas procurei o ateísmo entre as mais degradadas e as mais elevadas. Não o encontrei em lugar nenhum a não ser no estado individual... O ateísmo só existe em estado errático. Tal o resultado de uma investigação que posso chamar conscienciosa e que comecei muito antes de subir à cátedra de antropologia." QUATREFAGES, *L'Espèce Humaine*, 4ª, C. XXXV.

"Os povos sem Deus são como os povos sem fogo e sem linguagem (*ateslos de* HAECKEL); encontram-se em algum sistema... porque prestam serviços; mas na realidade estão ainda por descobrir-se." CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, p. 13.

"Alguns escritores alegando exemplos de povos selvagens que se diziam privados de idéias religiosas pretenderam demonstrar a falsidade da proposição que afirma não ter havido nunca na história da humanidade uma época em que o homem não tenha tido religião. Não temos intenção de discutir êste ponto porque sabem todos os antropólogos que é controvérsia morta e sepultada. Autores que se ocuparam da questão de diferentes pontos de vista como TYLOR, MAX MUELLER, DE QUATREFAGES, WAITZ, GERLAND, PESCH, são concordes em afirmar que não há tribo humana por mais bárbara, privada da idéia religiosa." JEVONS, *An Introduction to the History of Religions*, p. 7.

"A afirmação da existência de povos ou tribos sem religião repousa ou em observações inexatas, ou numa confusão de idéias. Nunca se encontrou tribo ou nação que não acreditasse em sêres superiores; os viajantes que afirmaram o contrário foram depois contraditados pelos fatos". TIELE, *Manuel de l'Histoire des Religions*, p. 12. (O último povo que se dizia sem religião eram os Kuber de Sumatra, estudados recentemente pelo Pe. SCHEVESTA [sic?]. *Semaine de Ethn.*, IV, 30.)

Esta averiguação leva-nos a uma conclusão importante. O ateísmo não é um fato humano no sentido pleno da palavra. Na história da espécie humana nunca apresentou certa fixidez; não é um caráter psicológico que se tenha transmitido com estabilidade num grupo social, por mais restrito que seja, numa simples família. Os grandes ou pequenos grupos sociais, quando nêles vai alastrando a irreligião, ou voltam ao culto da Divindade, ou desaparecem. Uma certa difusão do ateísmo nos povos, contemporânea de sua corrupção moral, é um dos sinais da sua decadência e morte irremediável. E' um fenômeno que a história registra com a regularidade de uma lei.

O ateísmo, não já negativo ou ausência da idéia de Deus, mas *positivo, negação explícita de sua existência*, aparece em indivíduos particulares com todos os caracteres de uma anomalia. Sua explicação, pois, não poderá pedir-se à natureza humana no exercício normal de suas atividades intelectuais, mas à ação perturbadora de fatôres estranhos, que, em casos isolados, lhe vem acidentalmente alterar o funcionamento regular.

E êstes indivíduos isolados que professam o ateísmo são ainda em número reduzido, muito mais reduzido do que geralmente se crê. Muitos dos que nas estatísticas figuram sob êste nome não são ateus, são apenas aconfessionais. O caso é bastante freqüente nos países protestantes. Com a multiplicação interminável de pequeninas seitas divergentes que pululam com fecundidade inesgotável no terreno fértil do livre exame, muitos protestantes acabam perdendo completamente a confiança nestas organizações eclesiásticas, feitas e desfeitas por mãos de homens com a mesma facilidade com que se constitui ou se liquida uma firma comercial; da desconfiança nas igrejas passam ao descaso de tôda a forma de religião positiva. Isolam-se na tôrre de marfim do seu subjetivismo, arquitetam a própria religião individual e prestam ou não prestam a Deus, no fundo das suas consciências, o culto que lhes quadra melhor com a sua idiossincrasia.

http://www.obrascatolicas.com

A êstes individualistas, trânsfugas das religiões organizadas e lógicos do livre exame até a derradeira conseqüência, dão muita vez as estatísticas o nome de "sem religião" por não pertencerem a nenhuma regilião positiva nomeada, que fàcilmente se passa a interpretar como " sem Deus".

Muitos há também que se dizem ateus e o não são; ateus *por deferência* chamava-os La Bruyère. O respeito humano, a vaidade de se darem uns ares de superioridade, a covardia de não reagirem contra a frivolidade ou ironia de um meio irreligioso põe-lhes muitas vêzes nos lábios e nas atitudes sociais profissões superficiais de ateísmo em contraste com as convicções profundas de consciência. Hipócritas da religião, houve-os nas eras de fé; hoje não faltam os hipócritas do ateísmo. Mal, porém, uma circunstância grave da vida os arranca ao ambiente superficial de todos os dias, a prece lhes sobe do coração aos lábios com a espontaneidade de um sentimento longamente recalcado. Giuste estigmatizou êstes tipos fracos, vítimas do respeito humano, no conhecido epigrama:

Ateo sin ch'è robusto. Infermo, è pio.
Saprò dal polso quando crede in Dio.

Ateus positivos realmente sinceros nas profundezas de sua consciência, tranqüilamente convencidos do seu ateísmo, não sei se os há. Se houver serão em número muito escasso. Reconhecem-no e confessam-no os que mais de perto viveram nos meios da incredulidade. Renouvier escreveu nos seus *Derniers Entretiens*, p. 102: *"il n'y a que très peu d'athées."* Le Dantec, ateu e autor de um livro sôbre o ateísmo, desconfia *"des statistiques qu'on rencontre à ce sujet... Il est certain que la grande majorité des hommes est imbue de l'idée de Dieu... À notre époque, quoi qu'on dise, il existe une infinie minorité d'athées."* (*L'Athéisme*, 8, 9, 17. Cfr. *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*.)

Serão poucos os ateus, dirá alguém, mas o que se perde na quantidade, ganha-se na qualidade. Os que crêem em Deus constituem as grandes massas humanas, os que o negam recrutam-se no escol das inteligências. E a crermos em certa imprensa irresponsável de alguns países, a sôldo da descristianização dos povos, o ateísmo constituiria o têrmo necessário para o qual tende fatalmente a humanidade evolvida; a crença em Deus se tornará com o tempo a magra consolação dos deficientes, incapazes de se elevarem à altura emancipada de um pensamento livre e pessoal. Ora a autoridade em matéria de inteligência, não se conta, pesa-se. Escassos em número, os ateus sobrelevam em valor.

E eis-nos transportados ao *segundo aspecto da nossa questão, o qualitativo,* ou do alcance da autoridade dos ateus. Entre sábios e filósofos é freqüente o ateísmo; não viria êste fato depor contra a fôrça demonstrativa dos argumentos em favor da existência de Deus? Se as inteligências mais cultas, capazes de uma crítica pessoal e profunda, se abroquelam vitoriosamente contra a convicção teísta não seria esta uma prova da pouca eficiência de tôda a armadura lógica com que a defendemos?

Ainda aqui impõe-se uma advertência prévia quantitativa antes do exame qualitativo. "Preconceito histórico" sôbre a religião dos mais insignes naturalistas, chamou um escritor italiano (Bricarelli) a opinião vulgarizada de que os grandes sábios eram incrédulos. Nunca, de fato, se falseou tão desembaraçadamente a realidade dos fatos. Os grandes sábios, as inteligências geniais que na observação paciente da natureza e no descobrimento de suas leis, construíram o soberbo edifício da ciência moderna, foram na sua quase totalidade religiosos, e muitos dêles fervorosamente religiosos. Entre os grandes pioneiros não há um só ateu: Leonardo da Vinci, Copernico, Galileu, Descartes, Kleper, Newton e Leibniz foram almas de uma fé robusta e de um sentimento religioso profundo. No século XIX temos sôbre êste ponto es-

http://www.obrascatolicas.com

tatísticas organizadas com o maior cuidado. DENNERT em livro publicado em Berlim em 1903 sôbre 283 cientistas averiguou apenas 7 ateus; EYMIEU retomou mais recentemente o estudo e sôbre 432 sábios, pertencentes todos ao século passado, não encontrou mais que 16 ateus! Os resultados concordam, e num como noutro autor, a proporção dos ateus não se eleva a 4%. E' pouco, é muito pouco! A ciência, a alta ciência, é em mais de 90%, i.é., na quase totalidade dos seus mais dignos representantes, fiel testemunha da verdade. Como nas grandes massas, o ateísmo aparece nas esferas superiores do pensamento científico com a raridade das exceções, explicáveis, portanto, não pela influência da cultura das ciências, mas pela influência de fatôres estranhos, que podem exercer a sua ação, tanto nos sábios quanto nos ignorantes. O ateísmo encontra-se mais freqüente na meia-ciência, isto é, nesta turba-multa de inteligências medíocres que, por haverem galgado uma cátedra universitária, já se julgam com autoridade para falar em nome da Ciência, com C maiúsculo. Em tôrno do seu nome, o ruído do escândalo poderá levantar uma notoriedade fugaz: mais rumor fazem dez homens que gritam do que dez milhões que silenciam. Mas são vozes que passam; delas a história da ciência não conservará sequer a sobrevivência de um eco e atenuado. Os príncipes do saber, os que o enriqueceram com a profundidade do seu pensamento e a originalidade das suas descobertas, êsses que sobrevivem a pontear, como astros de primeira grandeza, o firmamento da ciência, continuam a cantar as glórias de Deus: *coeli enarant gloriam Dei.* Enquanto as névoas se acumulam nos flancos da montanha, os grandes cimos emergem na claridade do imenso azul, perenemente iluminados pelos esplendores de um sol sem eclipses. Há três séculos que se vai verificando a sentença profunda de BACON, um dos grandes preconizadores do método experimental: Ciência, quando pouca pode afastar-nos de Deus; muita, a Êle nos reconduz. PASTEUR repetia quase nos

nossos dias a mesma verdade, que a história confirma com o testemunho irrecusável dos fatos.

Poderíamos contentar-nos com esta advertência: de si já resolve qualquer objeção que se pretendesse tirar da existência de naturalistas ateus. Mas não podemos deixar de dizer uma palavra sôbre a *autoridade* ou *competência dos cientistas* na questão da existência de Deus. Nada mais comum, principalmente nos entusiasmos irrefletidos da juventude, do que esta transferência de autoridade de um domínio onde afirma uma competência real para outros, onde falecem de todo os títulos que a deviam legitimar. Uma superioridade invulgar em ciências físicas ou matemáticas pode aliar-se a uma mediocridade muito rasteira nas regiões do pensamento especulativo. Os próprios psicólogos de há muito já chamaram a atenção sôbre êste fato que êles chamam a deformação *profissional* da inteligência. À fôrça de aplicar um só método e de investigar um determinado setor da realidade, alguns espíritos se vão tornando insensíveis, ou quase, a outro gênero de demonstrações, à análise de outras realidades situadas fora do campo visual de seus estudos de todos os dias. Tendo sempre a vista colada ao ocular de um microscópio acabam míopes para tudo o mais que os envolve. O que se não demonstra pelos processos lógicos a que se acham habituados, o que se não evidencia pelos métodos de averiguação que lhes são familiares, é como se não existira ou como não se pudera atingir com certeza racional. Ora, as ciências matemáticas habituam à evidência fulgurante das grandezas quantitativas que não transcendem a imaginação; as ciências positivas afazem à tangibilidade da experiência sensível; umas e outras não ultrapassam o domínio dos fenômenos nem se estendem às causas metaempíricas. E é precisamente neste domínio que se coloca a Divindade. A competência nas ciências positivas portanto não confere só por si a autoridade nas questões superiores do espírito; antes, não raro, em inteligências que por falta de cultivo dei-

http://www.obrascatolicas.com

xaram atrofiar-se outras virtualidades da razão humana e não se exercitaram nas grandes sínteses, poderá até produzir um unilateralismo deformador. Serão capazes de querer amanhã atingir a Deus nos longes de um telescópio como o outro que recusara admitir a alma por não a ter encontrado, como uma glândula sólida e resistente, na ponta do seu bisturi. O célebre EULER já acusava os naturalistas de seu tempo de não admitirem senão "o que podiam tocar e volver entre os dedos como as amostras de quarzo ou de carbono", (SERTILLANGES, p. 56.) Em nossos dias, um biólogo começou a sua vida de sábio com uma monografia sôbre as esponjas calcáreas, e porque neste campo tinha habilidades e conhecimentos julgou poder também escrever sôbre os enigmas do Universo. A monografia poderia ter sido coroada por uma Academia de Ciências; os Enigmas do Universo fizeram subir o rubor da vergonha às faces dos que ensinavam filosofia em Berlim.

Concluamos: As maiores inteligências que se deram ao estudo da natureza curvaram os joelhos reverentes diante da Divindade; as raras exceções de ateísmo explicam-se por motivos extracientíficos e não podem valer como argumento de autoridade; a competência científica, só por si, longe de outorgar títulos no domínio do pensamento especulativo, pode não raro dar com o tempo à plasticidade inicial da inteligência um feitio que a torne menos apta a apreender em tôda a sua fôrça convincente uma argumentação de outra ordem.

E' aos profissionais da filosofia que reverte de direito a autoridade em semelhantes assuntos. E na história do pensamento, o ateísmo só se encontra excepcionalmente entre alguns poucos filósofos de 6ª ou 7ª grandeza. Percorrei os grandes astros da inteligência, os gênios que sulcaram mais fundo o vestígio da sua passagem na vida intelectual da humanidade; todos numa unanimidade moral que impressiona, proclamaram a necessidade de Deus. Entre os antigos: Sócrates, Platão e Aristóteles, os príncipes do gênio grego; tôda a filosofia cristã desde Orígenes e Agostinho até Tomás de Aquino e Bossuet; tôda a filosofia árabe-judaica, desde Moisés ben Maimon até Avicena e Averróis; a filosofia moderna nos seus grandes fundadores e mais altos representantes: Descartes e Bacon, Locke e Berkeley, Leibniz e Vico, Kant, Spencer e Bergson. São profundamente diversas as orientações filosóficas representadas por êstes nomes, cada um dos quais é chefe de fila de uma escola. Mas no estudo da história do pensamento convém não confundir as verdades de um sistema com a forma de sua sistematização. Formalmente o sistema é o vínculo que liga as diferentes teses num todo orgânico e as unifica tornando-as solidárias umas das outras na coerência de uma construção lógica. As mesmas verdades podem ser sistematizadas de modos diferentes como as mesmas pedras podem ser utilizadas em edifícios inspirados nas arquiteturas mais heteróclitas. Nos sistemas coordenadores pode haver divergências radicais; nas verdades sistematizadas pode existir um acôrdo sincero. E esta advertência diminui de muito a impressão de mal-estar produzida à primeira vista pelo desfilar vertiginoso de sistemas na leitura de uma história da filosofia. Outra advertência não menos importante: não nos é lícito atribuir a um autor as conseqüências — lógicas talvez — do seu sistema mas por êle explícita e enèrgicamente repudiadas. Um pensador não é pessoalmente responsável senão pela última conclusão dos seus princípios, por êle vista e ratificada. Que Locke nos 2 primeiros livros dos seus *Ensaios sôbre o Entendimento Humano* tenha exposto os fundamentos de uma teoria do conhecimento incompatíveis com a demonstração da existência de Deus por êle exposta no 4º livro da mesma obra; que E. Kant não tenha logrado fundir num todo coerente as duas Críticas da Razão Pura e da Razão Prática; que H. Spencer tenha construído uma noção do Incognoscível, objeto da religião, onde a lógica aponta a coexistência

http://www.obrascatolicas.com

de contradições incompatíveis; — serão estas deficiências criticáveis no gênio construtivo dêstes pensadores, não razões justas para os considerarmos entre os negadores de uma verdade que explìcitamente e enèrgicamente quiseram conservar e defender. Construir um sistema cujas partes se equilibram numa harmonia perfeita, que reflita na unidade de sua travação lógica os nexos todos, múltiplos e delicados, da realidade complexa, é o privilégio raro dos que são gênios entre os gênios. Que maravilha, pois, que na elaboração lógica da noção do Infinito, na determinação delicada das relações de sua unidade transcendente com a multiplicidade finita, na articulação do modo por que O atingimos com uma teoria geral do conhecimento, se tenham insinuado neste ou naquele sistema incoerências graves, afirmações, que, desfiadas na lógica de suas conseqüências, possam até comprometer a própria existência do Ser Primeiro! À conta da fraqueza da pobre inteligência humana lancemos tôdas estas tentativas malogradas; como testemunha de uma evidência que se impõe, conservemos a unanimidade na afirmação da existência de um Ser Necessário e Absoluto, ponto de repouso de tôda a realidade que o exige e de todo o pensamento que o reclama para se completar.

Infelizmente, porém, — não podemos deixar de ser inteiramente leais no assunto tão grave — infelizmente, porém, em sábios e filósofos, como no comum dos homens, não são apenas as causas gerais, apontadas na lógica e inerentes à fraqueza da inteligência, que explicam a possibilidade do êrro. A investigação de Deus pelo homem apresenta-se como um caso de todo em todo singular na vida do pensamento. Não se demonstra a existência de Deus como a de um teorema de geometria. A concepção metafísica do Infinito é, em teoria e na prática, inseparável da sua concepção religiosa. No têrmo dos nossos esforços intelectuais de ascensão não encontramos sòmente a explicação derradeira do Universo que satisfaz a razão com uma resposta completa às

suas interrogações mais profundas; achamo-nos ainda em face do Ser primeiro e soberano e consciente, Princípio e Fim necessário de tudo o que é, com quem devemos entrar inevitàvelmente em relações pessoais de criatura a Criador. A afirmação de Deus é ao mesmo tempo a afirmação da Razão, da Verdade e da Justiça, como realidades primeiras e superiores, dominantes e moralmente exigentes. As perspectivas da vida entram a projetar-se em planos diferentes e de proporções essencialmente diversas. O presente dobra-se com um além. Ao tempo, na fugacidade do seu fluxo, sucede a eternidade na firmeza de sua imobilidade serena e terrível. As nossas ações se seguem rápidas desaparecem na vertigem dos dias fugitivos, prendem-se em relações que não passam nem terminam neste mundo mas repercutem em conseqüências eternamente irreparáveis. Com a existência de Deus é ao mesmo tempo o problema das nossas relações com Deus, da nossa marcha para Deus, da nossa união com Deus, que se põe em tôda a urgência trágica e indeclinável de sua solução; é o problema religioso em tôda a amplitude e a profundidade de suas repercussões que invade totalmente a vida de um homem, e se apodera de uma alma na constricção de um amplexo dominador e absorvente.

Tôdas as cláusulas, portanto, que condicionam a vida religiosa condicionam outrossim a investigação racional sincera da existência de Deus.

Ora, vida religiosa é antes de tudo vida interior, vida de concentração da alma, vida de recolhimento espiritual. O tumulto das coisas dispersa e dissipa. E' a meditação que prepara as ascensões do espírito, a educação do deserto é a propedêutica indispensável da vida religiosa. Bem o experimentou o neto de Renan que deixou escrito esta verdade profundamente humana: *"Point de désir de Dieu sans le silence"*. (*Les Voix*, p. 242.) Ernesto Psichari renovava, êle soldado e jovem do século XX, a mesma experiência que, quase 100 anos antes havia feito Maine de Biran, filósofo e professor.

http://www.obrascatolicas.com

O seu *Journal Intime* publicado recentemente traça-nos passo a passo o itinerário espiritual desta grande inteligência que Cousin chamou "o maior metafísico de que se gloria a França desde Malebranche"; *notre maître à tous*, como o chamava Royer-Collard. Partido do ateísmo cético em que na sua juventude o precipitara o materialismo enciclopedista do século XVIII, De Biran, vai, com os anos, concentrando a sua atividade espiritual e finalmente consegue *"ramener toute sa vie à l'unité*, convencido, dizia êle *"qu'il n'y a qu'une idée universelle, centrale, but de toutes les actions extérieures, qui puisse rendre une cette vie si multiple, si confuse: Dieu, la Vertu, le Souverain Bien, le Devoir"* (Cfr. RA, LIII (1931) 724). Sem nos concentrarmos não nos elevamos a Deus; sem *unificarmos* na solidão interior a nossa vida não encontramos o Infinito. E aí tendes a explicação de todos os ateísmos de jovens, literatos, mundanos de tôda a espécie, absorvidos na multiplicidade da matéria e dispersos na frivolidade superficial da fascinação dos sentidos.

A religião é, em segundo lugar, o contato imediato com realidades espiritualizadoras; o seu fim é a realização do homem, como espírito, isto é, do homem no que êle tem de próprio e especìficamente seu. O mais não tem senão um alcance relativo e jeràrquicamente subordinado às finalidades de ordem superior. Com a religião, entra-nos na vida a afirmação de uma *ontologia de valores* (Le Roy), e de uma ontologia de valores que não só nos pode atrair com a beleza de um ideal facultativo mas se nos impõe com a necessidade inelutável de um dever. Já não estamos em face de uma verdade especulativa que contemplamos desinteressadamente na pureza de sua abstração; atingir aqui a verdade é começar por um trabalho sincero de *transformação* de nós mesmos. A esta luz total que nos invade a alma é preciso dizer sim, e êste sim *sincero* implica renúncias dolorosas, domínio conquistado de nós mesmos, não raro sacrifícios heróicos. Sem uma *ascese* lealmente abraçada pela vontade, colocamo-

-nos numa situação psicológica de incompatibilidade com a existência de Deus. Nas ascensões das grandes montanhas, é preciso galgar os primeiros cimos antes de arrojar-se à conquista das eminências mais luminosas. Todo o homem que se escraviza a uma paixão, que não trabalha sinceramente para a conquista de sua liberdade moral, lançou no fundo de sua alma um germe fecundo de ateísmo.

A Religião é, por último, um grande ato de amor, a doação completa de si mesmo a um Ideal. Procurar a Deus, sem esta resolução profunda que empenha tôda a nossa personalidade, é, como observa Blondel "tratar a Deus como um ídolo, limitar-se a ver nêle um simples objeto de conhecimento sem reservar sua ação original na reciprocidade das relações que a Êle nos unem; é na realidade negar a Deus no próprio ato com que O pretendemos buscar." (Le Roy, p. 310.) Quem passa pela vida no orgulho de uma onímoda independência que não sabe adorar nem orar, querer, nos seus pensamentos e nos seus atos, não está disposto a reconhecer uma Regra superior mas proclama o propósito insensato de viver além das fronteiras do bem e do mal, repetiu o *non serviam* luciferino que não é compatível com a posse de Deus. O orgulho é incompatível com o amor. E' preciso que alguma vez, num momento preciso e concreto da nossa vida, nos recolhamos na solidão da nossa consciência, enfeixemos tôdas as nossas energias, tomemos por assim dizer nas mãos a nossa alma até às suas profundezas mais recônditas, para nos dispormos a fazer êste ato supremo de doação integral de nós mesmos. Enquanto não nos elevarmos à altura dêste ato real, há no fundo de nós uma recusa secreta às exigências morais da existência de Deus, uma falta de lealdade no realizar as condições essenciais sem as quais o homem não se pode encontrar com Deus. Poderemos multiplicar verbalmente os nossos protestos; na realidade a nossa apologética não passou de uma aparência simulada de

http://www.obrascatolicas.com

investigação. O orgulho viciou-lhe ocultamente a sinceridade total.

Numa palavra evangélica que tudo resume e com a qual concluímos, para ir a Deus é preciso amar a verdade, amá-la sinceramente, amá-la sem restrições de espécie alguma, amá-la, a ponto de não hesitar diante de nenhum sacrifício exigido para transformá-la em realidade de vida. Quem ama assim a verdade, não viverá na escuridão: hoje ou amanhã, a luz divina lhe inundará a alma com a paz de suas claridades inefáveis: *qui facit veritatem, venit ad lucem.* (JOAN, 3, 21.)

Rio, 2-XI-932.

II PARTE

DEMONSTRAÇÃO POSITIVA

http://www.obrascatolicas.com

I — ARGUMENTO DO MOVIMENTO (*)

Uma forte corrente do pensamento moderno, profundamente impregnada de antiintelectualismo, recua, como diante de uma impossibilidade, em face da demonstração da existência de Deus. Protestantes liberais e modernistas, intuicionistas e pragmatistas aceitam como definitivas e irrefutáveis as conclusões do agnosticismo: não nos é possível transcender a experiência sensível e elevar-nos a uma ordem de realidades espirituais. Cosidos com a materialidade dos fenômenos acessíveis aos nossos sentidos — na atitude positivista ou enclausurados no subjetivismo intransponível do nosso mundo interior — na posição de KANT — o Absoluto fica, por sua própria natureza, fora das nossas possibilidades de conhecimento. As conclusões agnósticas levam a um relativismo radical de todo o objeto conhecido. O Infinito se existe paira numa esfera à qual se não pode altear a debilidade congênita das asas humanas. "Por investigação intelectual, escreve WARD, não podemos alimentar a esperança de encontrar a Deus." (Ap. SHEEN, *God and Intelligence*, p. 23.)

Com êstes resultados negativos não se resignou o homem na sua tendência incoercível para Deus. O que lhe vedaram atingir com a segurança de processos racionais, êle procurou aferrar na experiência imediata de sua vida afetiva. Fecharam-lhe os caminhos da razão, êle procurou os atalhos do

---

(*) Conferência pronunciada ao Centro D. Vital, dia 30 de junho de 1933.

http://www.obrascatolicas.com

coração. Desceu-lhe às profundezas, auscultou-lhe as palpitações mais íntimas, e no sentimento vivo, na espontaneidade e universalidade da emoção religiosa encontrou de novo a Deus, e encontrou-o melhor e mais adaptado às suas exigências do que outrora; em vez de uma idéia abstrata, conclusão fria de um silogismo sem calor e sem vida, achou-se em face de um *Valor* capaz de tonificar as suas energias e elevar o dinamismo de sua atividade à altura das multiformes exigências de sua vida individual e social.

De um modo imediato e concreto deu-lhe a experiência religiosa o que por vias abstratas e processos de demonstração lhe não consentira conservar a razão discursiva. A experiência religiosa, portanto — e sob esta designação se compreendem ùnicamente os fenômenos afetivos e ativos, referentes ao sentimento e à ação, com exclusão explícita dos intelectuais e de conhecimento — eis o caminho aberto para Deus por todos os que se reconciliaram definitivamente com as abdicações do agnosticismo.

Outra é a nossa atitude. Não nos resignamos a nenhuma mutilação da natureza humana na integridade dos seus elementos e na totalidade de suas exigências. A experiência religiosa, com tôda a riqueza de suas emoções e tôda a importância e amplitude de suas influências benfazejas, nós a acolhemos, a respeitamos e integramos na harmonia da nossa vida espiritual. Mas não a isolamos da inteligência que só é capaz de a interpretar e justificar. Somos os primeiros a sublinhar a importância da reciprocidade de influxos entre a ação e a idéia, a moral dos nossos atos e a orientação das nossas doutrinas. Mas recusamos, sem hesitar, um primado indevido à ação isolada da inteligência, única luz que a orienta e lhe pode prefixar um ideal, e medir-lhe, com êste critério, o valor profundamente humano.

Esta atitude serena e compreensiva é a que nos cumpre justificar. O primeiro passo já o demos no ano passado. Analisamos o agnosticismo nas suas duas formas — a positiva e a crítica — HUME, COMTE e KANT — e verificamos a inconsistência dos argumentos alegados para restringir à ordem dos fenômenos as possibilidades do nosso conhecimento. Era a tarefa negativa: desembaraçar o terreno antes de construir. Em nossos tempos, no limiar da teodicéia coloca-se, inevitável, a questão fundamental da epistemologia: o alcance e o valor do conhecimento humano.

Vamos, êste ano, encarar o aspecto positivo da questão: da demonstrabilidade passaremos à demonstração da existência de Deus. O resultado a que havemos de chegar será ainda uma refutação do agnosticismo: andando provaremos a possibilidade do movimento.

Em que têrmos exatos se coloca o problema fundamental da *teodicéia*, isto é, no significado etimológico do têrmo, cuja origem remonta a LEIBNIZ, *da justificação racional da existência de Deus?*

Partimos de um fato: a existência da noção confusa e expontânea de Deus na humanidade. Com a exceção de casos esporádicos, a crença em Deus é universal como universal, no tempo e no espaço, é o fenômeno religioso. Nada hoje tão certo: já o evidenciamos numa das nossas palestras anteriores e BERGSON, não faz senão resumir os resultados definitivamente adquiridos da história e da etnologia quando na última de suas obras escreve: "Encontram-se, no passado, encontrar-se-iam ainda hoje sociedades humanas sem ciência, sem arte, sem filosofia. Sociedade sem religião, não houve jamais." (*Les Deux Sources*, p. 105.) O professor do Instituto de França, com tôda a erudição do século XX ecoa um texto célebre de PLUTARCO.

A idéia de Deus, muitas vêzes deturpada por erros grosseiros, apresenta-se na vida religiosa da humanidade sob formas variadas. [1]

1. Sôbre estas 3 formas, DTC, IV, 881.

http://www.obrascatolicas.com

1º) Deus é, às vêzes, concebido como o ser Perfeito, o que há de mais alto e excelente na ordem do ser, uma natureza superior: pela bondade e pela excelência costumavam os platônicos designar a Deus. *"Omnes latinae linguae socios,* dizia S. AGOSTINHO, *quum aures sonus iste tetigerit, movet ad cogitandum excellentissimam quandam immortalemque naturam."* (*De doct. christ.* L. I, c. VI, ML, XXXIV, 21.)

2º) Outras vêzes, Deus é designado como o *Autor* de tudo o que é, a Causa primeira do Universo, a fonte de todo o ser: primeiro princípio, artista supremo e governador de todo o Cosmos. No *All-Father* dos povos primitivos, no primeiro ciclo cultural de SCHMIDT, já temos bem nítida esta concepção da divindade como causa do mundo e da ordem que nêle se admira.

3º) Outras vêzes ainda Deus nos aparece relacionado com a *ordem moral:* é o Legislador supremo do homem, o Juiz incorruptível de suas ações, a Justiça indefectível que há de premiar os bons e castigar os maus.

A primeira destas noções representa-nos Deus como o mais perfeito dos sêres: na segunda como princípio de que dependem os sêres na sua natureza e ordem *física;* na terceira, como a razão última que funda a ordem *moral* e *religiosa.* Longe de se excluírem, êstes diferentes aspectos completam-se e explicam-se e coexistem na unidade de uma só representação da divindade.

Tal qual existe nas grandes massas humanas, sobretudo antes do cristianismo que neste ponto como em tantos outros derramou a flux claridades mais altas e inextinguíveis — êste conhecimento vulgar de Deus é um conhecimento *confuso* e chamamos confuso o conhecimento "que distingue o seu objeto de qualquer outro por *denominações extrínsecas,* sem que a inteligência profira um juízo determinado acêrca da sua natureza íntima." (DCT, IV, 879.) Tal é, pelo

menos na grande maioria, o conhecimento de Deus a que acima nos referimos. A natureza divina é representada em comparação com outros sêres, como excelente e superior, ou como causa ou razão da ordem física e moral: denominações extrínsecas que lhe advêm de suas relações com o mundo, considerado em alguns dos seus aspectos. (DCT, IV, 883.) Não queremos, com isto, dizer que estas mesmas noções algum tanto confusas na razão popular, ulteriormente submetidas à elaboração de uma análise menos superficial não nos levem a um conhecimento mais perfeito da divindade, por alguns dos caracteres próprios e exclusivos da essência divina. E' esta feição confusa do conhecimento popular, pouco desenvolvido e sem uma expressão nítida e explícita da naturza íntima de Deus, que explica, principalmente entre pagãos, a coexistência de erros grosseiros acêrca da divindade e das suas relações com o mundo. [1a]

Qual o fundamento desta noção confusa de Deus, ou, por outra, *qual a origem psicológica da idéia de Deus* na humanidade? As notas características que lhe salientamos há pouco já nos estão evidenciando que se trata de um conceito *discursivo,* isto é, de uma idéia formada por uma *inferência* espontânea e fácil. A aplicação imediata dos primeiros princípios da inteligência ao universo leva-nos a razão à idéia de uma Primeira causa que explique a ordem física e a moral. O silogismo aqui é tão fácil que por vêzes poderia parecer tratar-se mais de um conhecimento imediato e intuitivo do que dedutivo e mediato. Neste sentido se devem tomar as expressões de tantos filósofos e escritores pagãos e cristãos que chamam *inata* a idéia de Deus. Inata, não no sentido rigoroso e estrito, qual o de DESCARTES: como se de fato a nossa inteligência já trouxera um patrimônio de noções, independentes e anteriores a qualquer experiência sen-

1a. Sôbre a dupla origem da idéia de Deus: inclinação da natureza e indiferença espontânea, cfr. SHEEN, *God and Intelligence,* 184-192; DTC, IV, 888-891. *Necessidade de uma Inferência,* 890-891.)

http://www.obrascatolicas.com

sível: tôdas as nossas idéias são adquiridas e condicionadas pela atividade dos sentidos. Inata, porém, poderá chamar-se a idéia de Deus num sentido menos literal: enquanto resulta espontâneamente da aplicação das primeiras idéias e dos primeiros princípios percebidos pela inteligência logo ao desabrochar de sua atividade. As idéias de ser, de causa, de fim e de ordem, são das primeiras que forma a inteligência ao contato da realidade. Os princípios de causalidade e de razão suficiente são para logo percebidos no esplendor da sua evidência imediata. A criancinha que multiplica os porquês está aplicando êstes princípios fundamentais de todo o conhecimento muito antes de lhes saber a fórmula filosófica. Colocai agora a razão, com as idéias de ser, de causa diante da ordem do universo, físico e moral, e vê-la-eis ascender naturalmente a uma razão suficiente e explicativa dos efeitos averiguados por uma observação imediata. O passo será dado tanto mais espontâneamente quanto mais profunda é a tendência da nossa razão especulativa e prática para a unidade e mais imperiosa são as exigências da nossa curiosidade que procura uma solução racional para o enigma do Universo que nos envolve e para o mistério do nosso mundo interior com as suas indigências profundas, com as suas aspirações morais e religiosas incoercíveis. Assim, por uma inferência rápida, que se prende ao jôgo natural do nosso conhecimento, eleva-se o homem à existência de Deus: *Omnes, natura duce, eo vehimur, deos esse.* (CÍCERO, De nat, deor. 1. I, c. 1.)

Eis a estrada real por onde a humanidade chegou à certeza da existência de Deus. Só uma causa que se prende à própria natureza racional do homem e portanto constante e universal explica a constância e universalidade do efeito que já registramos.

Esta certeza, porém, é uma certeza *espontânea,* uma certeza *natural,* destas que ordinàriamente se costumam opor à certeza *reflexa* ou *científica.*

Entendamo-nos, porém, sôbre o sentido exato da oposição. Não desvirtuemos as certezas espontâneas, como se não foram certezas ou não foram dignas do homem. Nelas a inteligência adere a uma verdade, por motivos racionais, por uma evidência de razões percebidas em globo pela consciência que acompanha necessàriamente tôda a atividade intelectual. O seu domínio estende-se quanto o das verdades indispensáveis à nossa vida física, moral e religiosa. Que lhe acrescenta a certeza reflexa, ou filosófica ou científica? Uma elaboração mais explícita dos motivos de assentimento; uma análise mais fina e portanto uma consciência mais distinta do processo intelectual que liga a conclusão aos primeiros princípios ou às intuições imediatas, a possibilidade, daí decorrente, de resolver as objeções ou dificuldades que se lhe possam opor. Perguntai a um camponês como êle chegou à certeza da existência de Deus; muito provàvelmente êle não vos poderá responder.

Fazei-lhe uma dificuldade sôbre a coexistência do Infinito com o finito; sem dúvida nenhuma êle não saberá desemaranhar a meada dos vossos sofismas. O mesmo sucede com quase tôdas as certezas naturais.

Nenhum de nós duvida da existência do mundo exterior, da multidão de sêres que nos cercam: quantos seriam capazes de defendê-la contra os argumentos do idealismo acosmítico? Quem há aí que não tenha a certeza inconcussa de que o movimento é uma realidade? E no entanto contam-se na história do pensamento os que resolveram de um modo satisfatório as objeções de ZENON ou de PARMÊNIDES DE ELÉIA.

Chegamos assim a determinar o *estado justo da nossa questão:* visamos agora passar da certeza espontânea e natural a uma certeza reflexa da existência de Deus; refazer, com todo o rigor da crítica e as exigências mais severas da lógica, o caminho espontâneo, trilhado por todo homem que vem a êste mundo e que o leva à afirmação segura da divindade. O resultado será transformar um conhecimento con-

http://www.obrascatolicas.com

fuso num conhecimento distinto de Deus: elevarmo-nos-emos a uma idéia que nos revele a sua natureza própria de Deus distinguindo-a essencialmente de todo o ser criado; substituiremos a simples espontaneidade dos processos naturais pela reflexão das demonstrações rigorosas que prendem de uma maneira inelutável a necessidade da conclusão à evidência dos primeiros princípios; habilitarmo-nos-emos a desfazer com relativa facilidade as objeções que se podem formular ou de fato já foram formuladas.

Neste trabalho de justificação das certezas espontâneas o filósofo *pode seguir duas vias:* 1) a de uma demonstração *a priori* ou melhor *a simultaneo* e 2) a de uma demonstração *a posteriori:*

Demonstração rigorosamente *a priori,* isto é, que parte da existência da causa, primeiro conhecida para a do efeito, que se conclui, não é possível em se tratando de Deus. Por isso mesmo que Êle, se existe, é o Ser Primeiro, não tem causa, nem razão alguma ontològicamente anterior que lhe condiciona a existência. E' questão líquida entre filósofos. Não assim a da possibilidade de uma demonstração *sui generis,* a que se deu o nome de argumento *a simultaneo,* ou, depois de KANT, de argumento ontológico. A tentativa, a nosso ver, é engenhosa mas ineficaz, e não a exporíamos se as discussões posteriores, sobretudo com KANT, não nos obrigassem a ter presente o seu mecanismo para melhor distingui-lo das demonstrações eficazes. A S. ANSELMO cabe a primazia de invenção do célebre argumento que lhe conserva o nome. Entre os escolásticos, S. BOAVENTURA e SCOTO se lhe mostraram favoráveis; a quase totalidade, porém, dos pensadores medievais, com S. TOMÁS à frente, refugou a prova anselmiana. Retomaram-na, entre os modernos, modificando-a e completando-a, DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ, V. COUSIN e até certo ponto HEGEL. KANT, na sua fase pré-crítica, quando ainda sob as influências leibnizianas, admitiu-o como "Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration

des Daseins Gottes. Dissert. 1763. Mais tarde, refutou-o na Crítica da Razão Pura pelas mesmas razões que S. TOMÁS. Nos nossos dias BRUYSSONIE e LEPIDI, entre os neo-escolásticos tentaram ainda uma defesa mais engenhosa talvez do que convincente.

O argumento *parte da idéia de Deus* que temos todos. Deus, diz S. ANSELMO, é o Ser acima do qual não podemos pensar nenhum outro: *est ens quo magis cogitari neguit.* Deus, insiste DESCARTES, é o Ser sumamente perfeito. A existência psicológica desta idéia não é possível pô-la em dúvida. O próprio ateu, quando nega a existência de Deus, a supõe; é precisamente neste Ser sumamente perfeito, que êle pensa, quando recusa admiti-la. Ora, submetamos esta idéia universal de Deus aos rigores de um processo analítico e veremos daí ressaltar a necessidade de sua existência objetiva. Com efeito, se Deus não existira, já não seria o ser soberanamente perfeito, o ser acima do qual não é possível cogitar outro maior. Acrescentai-lhe de fato à compreensão da idéia anterior mais a noção de existência e tereis um ser mais perfeito. Na própria idéia, portanto, de ser soberanamente perfeito inclui-se necessàriamente a noção de existência. Ora, pondera DESCARTES *"ce que clairement et distinctement nous entendons appartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose... Si exister appartient à la nature de Dieu, on peut assurer que Dieu existe."* (*Réponses aux Secondes Objections,* n. 6. Ed. Adam IX, 117.)

Aí está, nos seus elementos essenciais, o argumento ontológico. Podemos dizer que dois caracteres o distinguem das outras provas:

1º) O seu ponto de partida é uma *idéia* de Deus; a inteligência não toma inicialmente contato com uma realidade objetiva, extramental, mas com um fenômeno psicológico considerado no seu aspecto de representação.

http://www.obrascatolicas.com

2º) A prova baseia-se imediata e ùnicamente no princípio de contradição: Se Deus não existira estaríamos em face do absurdo, da afirmação e da negação simultâneas de uma mesma coisa, sob o mesmo aspecto. Deus seria e não seria ao mesmo tempo o Ser mais perfeito: seria, por hipótese, por ser esta a noção que todos temos de Deus; não seria, porque lhe faltara uma perfeição, a maior e melhor de tôdas que é a existência.

Sob as aparências dêste rigor e desta simplicidade a prova anselmiana se resolve num paralogismo, numa transição ilegítima da ordem ideal para a ordem real. Os seus defensores não advertiram suficientemente que a idéia que temos de Deus não é qüiditativa, não é obtida por uma intenção imediata do seu objeto; é uma *idéia abstrata* à qual, anteriormente a uma demonstração eficaz, não sabemos ainda se corresponde uma realidade. Todo o trabalho analítico feito sôbre uma idéia nestas condições não nos permitirá nunca sair do mundo lógico e atingir o ontológico, passar de uma representação mental a uma coisa. As considerações aduzidas provam ùnicamente que não podemos *conceber* a Deus senão como existente; que em Deus a existência faz parte de sua natureza; Deus, *se existe*, existe necessàriamente, existe por si; nós não podemos, sem contradição, pensá-lo como inexistente. Mas existe na realidade? A esta idéia que temos de Deus responde um Ser que a realiza? Não podemos afirmá-lo só em nome de uma idéia *abstrata*, de cujo valor objetivo ainda não temos certeza. O ato existencial, não pode, sem paralogismo manifesto, ser direta ou indiretamente afirmado por simples via de análise. Interessante e útil para esclarecer a idéia de Deus, para apurar-lhe o conceito exato, para evidenciar no Ser primeiro a identidade onímoda da essência e da existência, o argumento ontológico é ineficaz, só por si, para afirmar-lhe necessàriamente a existência.

Não nos resta aberta senão a via de uma *demonstração a posteriori;* é preciso partir não de uma idéia abstrata mas de uma realidade concreta; aplicar-lhe não a simples análise, à luz exclusiva do princípio de contradição, mas fazer do real observado o fundamento de uma demonstração rigorosa, iluminada pela evidência do princípio de causalidade.

As vias pelas quais podemos assim ascender com segurança até Deus, são várias, consoante a variedade dos aspectos sob os quais podemos encarar o universo submetido à nossa observação imediata. Na próxima palestra diremos talvez uma palavrinha sôbre as 5 vias de S. Tomás e a sua concatenação e mais tarde sôbre a possibilidade e eficácia de outras vias. Hoje o tempo urge; entremos logo na exposição da primeira destas vias, no argumento chamado *cinesiológico,* porque tirado do movimento.

O primeiro fato que profundamente impressiona a inteligência em face do espetáculo grandioso do Universo é o da *mutabilidade das coisas.*

Certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Assim inicia S. Tomás a exposição concisa de sua prova. Não há evidência menos incontestável que a existência do movimento que nos atestam os sentidos. Movimento local, antes de tudo, translação dos corpos de uma para outra posição do espaço. E' o mais evidente à observação externa; é o único a que vulgarmente damos o nome de movimento. Filosòficamente, o têrmo tem uma amplitude maior e pràticamente é reciprocável com o de mudança. Ao lado do movimento de translação temos o movimento quantitativo dos sêres que aumentam ou diminuem a própria mole, as dimensões de sua grandeza; o movimento qualitativo de energias ou qualidade que arrefecem ou intensificam a própria atividade; o movimento substancial de sêres que começam ou cessam de existir; elementos que se combinam para formar novos corpos compostos que se desfazem em seus elementos; sêres

http://www.obrascatolicas.com

vivos que começam ou terminam o ciclo de sua existência, nascem e morrem. Mais acima da ordem material, no domínio das realidades espirituais, movimento ainda das inteligências que passam da inação à atividade, ampliam e enriquecem os seus conhecimentos, das vontades que amam ou cessam de amar, inclinam-se para êste ou aquêle objeto. De alto a baixo, na escala dos sêres acessíveis à nossa observação, um fenômeno constante e universal: o movimento, na sua acepção mais ampla, a mutabilidade contínua. O *fieri*, o *devenir*, o *werden*, o *vir-a-ser* incessante das coisas: eis o que nos atestam com inelutável evidência tôdas as nossas fontes de conhecimento desde os sentidos que atingem o movimento local até à consciência que nos refere os movimentos internos do nosso mundo espiritual. A evolução, no sentido de transformação geral das coisas, é o que de mais incontestável nos oferece a observação e experiência do Universo.

Analisemos agora a noção de *mudança*, no que ela tem de essencial, e que por isso se encontra necessàriamente em tôdas as suas variadas formas. Onde há movimento, aí há ser: porque se nada houvera, nada se pudera mover. O ser, porém, que se move não é ser realizado em sua plenitude, porque mudar é adquirir alguma coisa; e quem adquire alguma coisa não a possuía anteriormente. Ao ser que ainda não é, mas pode ser alguma coisa chamemos: *potência*. (Exemplos: movimento local, água que se aquece, inteligência, etc.) Ao ser que é, que realiza de fato a sua definição, chamemos *ato*. O ato é, pois, uma *perfeição;* a potência, uma *capacidade* de perfeição. (A potência entre o ser e o puro nada.) O movimento se definirá então naturalmente como a *passagem da potência ao ato*, ou na linguagem técnica e precisa de ARISTÓTELES: o ato de um ser que está em potência enquanto está em potência: "o movimento é ato — pois existe, mas não é atualidade pura porque vem-a-ser (*devient*); mas sua potencialidade tende a atualizar-se progressivamente, porquanto muda". [2] Chegamos assim a analisar esta noção complexa do *devenir* e dar-lhe a definição de uma fórmula técnica: o movimento, na sua mais ampla acepção, é a passagem da potência ao ato.

Continuemos as nossas reflexões e vejamos se êste fluxo misterioso do vir-a-ser basta a si mesmo, e sem nenhuma noção complementar realiza as condições essenciais e inelutáveis de um objeto do pensamento, isto é, se se apresenta em si sem contradição. Não; evidentemente não as realiza.

Um ser por si mesmo e isoladamente não pode passar da potência ao ato. Quem se move para adquirir uma perfeição, não a possui; se já a possuíra cessaria, com a sua razão de ser, o movimento; quem se move, portanto, não possui em ato a perfeição para a qual se move, mas simplesmente em potência. E ao mesmo tempo não a pode dar a si mesmo; porque dar uma perfeição significa possuí-la, tê-la em ato. Se, portanto, um movimento isoladamente bastasse a si mesmo, nós nos acharíamos diante da contradição seguinte; um mesmo ser, possuiria e não possuiria ao mesmo tempo a mesma perfeição; estaria simultâneamente em ato e potência relativamente ao mesmo têrmo; seria determinado e indeterminado. Duas afirmações contraditórias cairiam sôbre o mesmo ponto e tornariam ininteligível o *fieri*. Um ser, portanto, não pode passar da potência ao ato senão por meio de outro ser já em ato; tudo o que se move é movido por outro; *quidquid movetur ab alio movetur:* eis um princípio analítico que brota espontâneo e necessário da análise do *fieri* universal. Se quereis exemplos concretos para sustentar o vigor do pensamento nos seus processos analíticos, lembrai-vos; uma bola de bilhar não se põe em movimento, se não é impelida por outra, e esta pelo taco, e o taco pelo braço do jogador e êste pelas energias físico-químicas do organismo, etc. Numa locomotiva uma roda é movida por outra,

2. GILSON, *L'Esprit de la Phil. Médievale*, I, p. 70. Ver a p. 69, análise do movimento, que copiei quase à letra, na p. 20.

http://www.obrascatolicas.com

esta pela tensão dinâmica do vapor, êste pela energia térmica do fogo, êste pelas energias químicas da combustão e assim por diante. Um germe não se desenvolve sem a ação estimulante do ar, da luz, do calor, do solo, etc. A vontade não quer sem a atração do bem; a inteligência não entra em atividade sem a determinação do objeto. Por tôda parte: *quidquid movetur ab alio movetur:* onde há um móvel aí encontrareis um motor que lhe explique o movimento. [3] Um movimento absoluto, um ser que sem nenhuma determinação motriz anterior começasse a mover-se seria uma contradição impensável na ordem lógica das idéias, como impossível na ordem ontológica das realidades. Nenhuma mudança é incondicionada, autônoma, independente. A mudança é a união sucessiva do múltiplo e do diverso. "Esta união sucessiva não pode ser incondicional; negá-la seria negar o princípio de identidade e dizer que elementos diversos, que de si não se seguem, de si se seguem, que a ignorância que *de si* não é a ciência, nem unida à ciência nem seguida da ciência, pode, *de si*, ser por ela seguida. Afirmar que o *devenir* é a sua própria razão de ser é pôr a contradição no princípio de tudo." (GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 242.) Eis uma certeza absoluta. E' o primeiro passo; demos mais outro.

Tudo o que se move é movido por outro, *ab alio;* para todo o móvel, há um motor. Qual pode ser êste *aliud*, êste *motor?* E' também êle um motor, que para mover precisa ser movido, como a bola do nosso bilhar, o taco do nosso jogador, etc.? Então, não nos achamos diante de uma explicação definitiva, satisfatória, tranqüilizadora da razão nas suas exigências primordiais. O nosso motor é por sua vez um móvel: como motor explica imediatamente o movimento seguinte, como móvel precisa por sua vez de outro motor que o explique. E é o espetáculo que nós contemplamos no universo: uma série inumerável de motores movidos; isto é, de movimentos que não têm em si mesmos a razão última de sua existência, e nos quais cada um depende do que o precede. Recuai no passado quanto quiserdes, colocai entre as transformações atuais da energia cósmica e o primeiro palpitar do Universo nascente o número que quiserdes de motores intermediários; podereis talvez deslumbrar a fantasia, não satisfareis a razão. Pouco importa, mesmo, que a evolução do mundo dure *ab eterno* e seja infinito o número de motores passados; nem a filosofia nem a ciência autorizam semelhante hipótese; mas, neste momento, para a nossa conclusão é-nos indiferente. *"Ce nouveau devenir, condition de possibilité du premier devenir, ne serait lui-même possible qu'en dépendance d'une condition extrinsèque; et il en serait aussi pour quelque devenir que nous voulions mettre en série, puisque l'insuffisance d'intelligibilité propre que nous invoquons, se fonde, non sur une particularité de chaque devenir, mais sur la structure métaphysique commune de tout devenir."* (MARÉCHAL, *Le Problème de Dieu d'après M. Edouard le Roy, Nouvelle Revue Théologique*, t. 58 (1931) p. 202.)

A deficiência aqui é essencial e não pode ser satisfeita nem suprida pelas acidentalidades do número e do tempo. Podeis multiplicar ao infinito os cegos, não tereis um vidente; podeis prolongar os canais, nunca tereis uma fonte; podeis alongar quanto quiserdes o cabo de um pincel, sem a mão do artista, na sua origem, não explicareis a pintura; podereis enfileirar infinitos espelhos, sem um foco luminoso não dareis razão das reflexões que se sucedem. Cada um dos motores passados precisou de ser movido como os presentes; tôdas as transformações anteriores de energia do nosso sistema solar e de todo o universo já não "são causa, foram tão transitórias e tão indigentes como as atuais, também elas precisam de explicação: se é eterna a sua série, é eterna-

3. Um sábio disto está convencido, OERSTILD [?]... A esta certeza experimental constante acrescentamos a certeza oriunda da análise: a necessidade metafísica.

http://www.obrascatolicas.com

mente insuficiente". (GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu,* 246, cfr. p. 242.) Ἀνάγκη στῆναι: é necessário, é inelutável parar, concluiria ARISTÓTELES; é mister sair das séries dos motores movidos e remontar a outra esfera, a um motor que move sem ser movido; motor de outra ordem, que não é pré-movido, para mover, e que neste sentido se deve dizer plenamente imóvel, não da imobilidade passiva da potência, que espera a sua determinação, na imobilidade da inércia, mas da imobilidade suprema do Ato, plenamente realizado, na onímoda perfeição do Ser que já se não move nem se pode mover porque nenhuma perfeição há cuja aquisição possa explicar o movimento: o Ser, Êle a possui na sua plenitude infinita.

Tocamos o cimo mais alto das nossas ascensões. Árduos foram talvez os esforços do itinerário, mas as consolações da eminência conquistada são fartamente compensadoras. Temos: 1º) uma *certeza racional* absoluta da existência de Deus. Partimos de uma realidade incontestável: a mutabilidade das coisas: podemos averiguá-la a cada instante no mais insignificante movimento da natureza sensível, como na fugacidade interior de qualquer ato da inteligência ou da vontade que registra a nossa consciência. A análise racional mais rigorosa mostra-nos à evidência que o *fieri* não é em si, isoladamente, inteligível, nem portanto *afirmável.* A multiplicidade, a mutabilidade não podem resumir e esgotar todo o Ser, sob pena de impormos à nossa inteligência a contradição como a sua lei fundamental, isto é, sob pena de a destruirmos radicalmente. Existem sêres múltiplos e móveis? Logo há um Princípio superior que lhes explica a existência múltipla e variável. E' um nexo racional inelutável. Basta vigor da inteligência para apreendê-lo, e a existência de Deus coloca-se na esfera serena das certezas indubitáveis.

2º) Mas é também sôbre a natureza divina que a prova anterior nos rasga perspectivas magníficas. Deixamos já o

simples conhecimento confuso, por denominações extrínsecas para atingir algo de próprio da essência mesma de Deus. Deus aparece-nos como *Ato Puro,* isto é, sem mescla nenhuma de potencialidade. Onde há potência que pode ser atuada aí há possibilidade de *fieri,* de movimento, de progresso. Deus é atualidade suprema, que não vem-a-ser, mas é; tôda a perfeição, Êle a possui na plenitude do seu Ser. Deus é portanto *infinito;* o ser finito é suscetível de progresso, de aumento, é necessàriamente um composto de ato e de potência, o ato puro é, por isso mesmo, infinito. Deus é *imaterial:* a matéria é o *substratum* de tôdas as transformações, é extensa, princípio de divisibilidade, de multiplicidade de partes, do *fieri,* contínuo. O ato puro está fora e acima de todo o *fieri,* é necessàriamente imaterial e incorpóreo. E por isso Deus é também *transcendente;* não é possível confundi-lo, numa identificação panteísta, com o universo que evolve. Fora do tempo, que é o número de partes de um movimento *sucessivo,* fora do espaço que é extenso e princípio de divisão, fora da matéria que incessantemente se transforma, Êle tudo transcende na distinção e na pureza Absoluta de sua atualidade eterna, imensa, imutável. A nossa inteligência desmaia ante a grandeza do Ser Infinito; como que fica ofuscada pelo esplendor do Sol mas se o não compreendemos, se, por insuficiência essencial de um olhar criado, lhe não podemos esgotar a cognoscibilidade inexaurível, pelo menos algo vislumbramos da sua Plenitude. E o Ser a que assim nos elevamos na frieza aparente de um raciocínio severo está bem perto do Deus vivo das nossas adorações religiosas e dos anseios palpitantes do nosso coração. Êle é o princípio de todo movimento, a que se acha suspensa a evolução universal, é a Fonte donde promana tôda a vida, é, como canta a nossa liturgia, *Rerum Deus tenax vigor, immotus in te permanens,* na sua suprema imobilidade, o vigor tenaz, a conservação de tudo o que é, que se move e vive. Parecia que estávamos ape-

http://www.obrascatolicas.com

nas em companhia de ARISTÓTELES, dissertando tècnicamente sôbre Ato Puro e Motor Imóvel; na realidade viemos encontrar-nos com S. PAULO anunciando aos atenienses o Deus vivo e pessoal, *in quo vivimus, movemur et sumus*. (Act. XVII, 28.)

19-V-938.

P. LEONEL FRANCA, S. J.

II — ARGUMENTO DA CONTINGÊNCIA (*)

Sôbre o conhecimento confuso de Deus, que existe em todo homem, como resultado de uma atividade espontânea da inteligência, volta a reflexão deliberada do filósofo para refazer-lhe um por um todos os passos, averiguar-lhes a segurança e descansar na posse de uma certeza reflexa e definitiva. Nas grandes massas, a certeza da existência de Deus é fundada em motivos válidos, fruto de raciocínios fáceis e óbvios em que a inteligência faz a aplicação dos princípios imediatos que regulam, na sua evidência superior, tanto a ordem lógica das idéias quanto a ordem ontológica das existências. Esta certeza espontânea, é, porém, o mais das vêzes, incapaz de justificar-se cientìficamente, de tirar dos próprios princípios as últimas conclusões que levariam a um conhecimento mais nítido e claro da natureza divina no que ela tem de singularmente próprio e incomunicável, de resolver as dificuldades e desembaraçar-se dos paralogismos que porventura lhe possa opor a sutileza do sofisma. Tal é a condição de tôdas as grandes certezas de que está de posse o gênero humano e de que imprescindìvelmente precisa para a sua vida: certeza da existência do movimento, da realidade objetiva dos corpos, da liberdade dos seus atos, do caráter obrigatório da lei moral, etc., etc.

Só um trabalho ulterior de análise poderá preencher as condições da certeza científica ou reflexa, acompanhando crìticamente a razão em cada um dos seus passos e justificando definitivamente a solidez de suas conclusões.

(*) Conferência ao Centro D. Vital, 28 de julho de 1933.

http://www.obrascatolicas.com

E' êste esfôrço de demonstração científica da existência de Deus que empreendemos êste ano e que já encetamos na palestra passada. Importa, porém, para evitar equívocos, esclarecer as nossas atitudes e precisar o significado exato dos têrmos. A perspicuidade das idéias está em parte condicionada pela precisão técnica do vocabulário.

Por uma restrição senão ilegítima pelo menos arbitrária reserva-se modernamente o têrmo ciência ao complexo dos conhecimentos positivos e matemáticos; demonstração científica equivale então ao processo de aquisição da certeza, usual nas ciências da quantidade ou dos fenômenos naturais. Ora, por sua própria natureza nenhum dêstes processos é aplicável à existência do Absoluto. No estudo das ciências positivas, cujo alvo é determinar as relações de sucessão ou de coexistência entre os fenômenos, o método demonstrativo se reduzirá naturalmente à observação, aperfeiçoada pela experimentação, dos antecedentes e conseqüentes e do modo por que se condicionam, expresso, quanto possível, por uma função matemática. Dois corpos atraem-se, e a fôrça com que se aproximam é função direta das suas massas e inversa do quadrado das distâncias (Lei de NEWTON). Evidentemente, a indução experimental não se aplica nem se pode aplicar fora do domínio dos fenômenos, só atingíveis pela observação.

Na demonstração matemática a razão vai do mesmo ao mesmo (*idem per idem*) ou, pelo menos, ao equivalente. Entre o sujeito e o predicado da conclusão, pertencentes um e outro à categoria da quantidade, contínua ou discreta, há identidade fundamental de natureza. Dêste processo racional que não recorre a elementos estranhos mas demonstra as propriedades de uma grandeza pela sua própria definição — e também da constituição parcial do seu objeto — quantidade abstrata — pela simples atividade do espírito, advém às matemáticas a limpidez e fôrça triunfal de suas evidências

fulgurantes. Sair do domínio quantitativo é, por isso mesmo, subtrair-se à possibilidade de semelhantes processos de aquisição da certeza. Deus, que, por sua natureza, está fora e acima da extensão e da divisibilidade, da figura e do número, não pode ser atingido por um raciocínio matemático. E quem de nós exigisse uma demonstração científica da existência do Absoluto, no gênero de uma indução positiva ou de uma dedução analítica, julgaria talvez ingênuamente levar ao extremo o rigor de sua disciplina lógica; na realidade; porém, formularia uma exigência sem significado.

Mas demonstração experimental e demonstração matemática não exaurem os processos racionais de aquisição da certeza: são apenas aplicações particulares dos princípios universais que condicionam tôda a nossa atividade intelectual a determinados setores da realidade, caracterizados por diferenças próprias. Êstes mesmos princípios podem fundar outras certezas não menos racionais e não menos demonstradas fora do domínio empírico ou quantitativo. Com igual direito merecem semelhantes demonstrações o título de científicas. No seu sentido mais amplo a *ciência* abrange todo o *conhecimento certo demonstrado*. Os princípios imediatos, e por isso indemonstráveis, não são menos certos no fulgor da sua evidência analítica: não constituem, porém, a rigor, objeto de ciência mas de simples inteligência, ou intuição intelectual. As certezas individuais são singulares e incomunicáveis: (tenho dor de cabeça; não distingo a esta distância) apesar de certezas para o indivíduo que as possui não constituem objeto de demonstração possível: a demonstração é, de si, universal e necessária e portanto comunicável. "Para ser científica uma verdade deve ser necessária e provada tal por um raciocínio que a ligue a outras verdades necessárias, e, direta ou mediatamente, aos princípios primeiros. A ciência distingue-se, pois, da *opinião* pela sua firmeza, da *experiência* pela sua universalidade, da *arte* porque o seu têrmo é uma necessidade de direito ou de essência, da *inte-*

http://www.obrascatolicas.com

ligência porque é demonstrada e demonstrável. Todo o saber racional necessário é ciência". [1]

Nesta acepção ampla podemos falar de uma demonstração científica da existência de Deus. São muitas as *"vias"*, para empregarmos o têrmo clássico, que a Deus nos podem conduzir. A rigor qualquer criatura pode ser o têrmo inicial de uma série de conclusões lógicas que não irão descansar senão no Ser primeiro, fonte de tudo o que é e se move. Assim, do mais insignificante grãozinho de poeira que baila e cintila nos ares, a vista pode seguir o raio luminoso e de reflexão em reflexão elevar-se até ao sol, foco primeiro de tôda irradiação luminosa. "Seria enfraquecer a verdade, nota D'HILST, não dar à investigação de Deus tôdas as formas que pode revestir. A causa suprema pôs o seu sigilo em cada uma de suas potências; cada uma encontra em si por onde dar-lhe testemunho; e a convergência dos raios partidos de tôdas as extremidades do ser e que se reúnem no mesmo foco, ajunta ao valor de cada prova o que resulta da sua concordância." (*Conf. de N. D.*, 1892, p. 425.)

Segundo os diferentes aspectos da realidade, escolhidos como ponto de apoio para o esfôrço de ascensão racional, classificam-se as diferentes vias ou provas. Uma análise mais profunda poderia talvez discriminar entre êles "os pontos iniciais privilegiados, donde o movimento de ascensão para o infinito seria imediato; poder-se-ia assim sem dúvida organizar um quadro sistemático das vias *primárias* da demonstração de Deus." (MARÉCHAL, na *Nouv. Rev. Théol.*, t. 58, (1931) p. 199.)

E' mais ou menos o que visam as diferentes classificações dos argumentos. E' bem conhecida a divisão em provas *metafísicas, físicas* e *morais:* as primeiras partem de uma realidade que por si prescinde da matéria, as segundas de

1. RIMAUD, *Thomisme et Méthode*, p. 113. Sôbre as diferentes acepções de ciência, aplicadas à teodicéia, cfr. DESCOQS, *Theol. Nat.* I, 3.

uma realidade que só se verifica no mundo dos corpos, as terceiras de uma realidade moral. Alguns modernos dão aos mesmos têrmos da divisão tricotômica um significado diverso: chamam metafísicas as provas que partem de um conceito *a priori*, físicas as que se apoiam na realidade do mundo externo, morais as que se prendem à atividade livre e moral do homem. [2]

Não há por que nos determos na exposição e discussão dêstes quadros sinópticos que podem variar segundo o critério escolhido para a classificação: qualquer tratado de teodicéia poderá satisfazer neste ponto a nossa curiosidade arquitetônica. O que mais urge é a exposição das principais provas; ao desenvolvê-las, indicaremos o ponto de partida de cada qual e o grau de certeza, metafísica, física ou moral, a que atingem.

Na última palestra iniciamos a série destas provas. Consideramos o universo no seu aspecto *dinâmico*. A mutabilidade é a condição geral de todos os sêres submetidos à nossa experiência interior e exterior. Por tôda parte, tanto no mundo da matéria quanto na vida do espírito, deparou-se-nos esta realidade incompleta e que se completa, a que chamamos movimento na sua acepção mais ampla de atualização de uma potencialidade anterior em qualquer ordem. O movimento em si, isolado, não é plenamente inteligível; todo o móvel tem num motor a razão do seu movimento; o *fieri* ou vir-a-ser universal não se torna compreensível sem a existência de um ser que não esteja submetido às vicissitudes da mudança: que seja motor sem ser por sua vez móvel. Chegamos assim ao Motor Imóvel κινοῦν ἀκίνητον de ARISTÓTELES, ao *Ato Puro*, isto é, a Perfeição plena sem mescla de potencialidade ou imperfeição.

Hoje consideraremos o universo não já no seu aspecto dinâmico mas na sua estrutura mais íntima, na sua fisionomia *estática*. O que para logo impressiona a inteligência

2. Cfr. DESCOQS, *Theol. Nat.* I, 154; GARRIGOU, *Dieu*, 227.

http://www.obrascatolicas.com

reflexiva ao contemplar a totalidade dos sêres submetidos à nossa observação é a sua *contingência.* Estai comigo.

Chamamos contingente o ser que é e pode não ser; que na sua própria essência não envolve a razão de sua existência; ao contingente opõe-se a noção do ser necessário que é e não pode ser, que na sua própria essência traz a exigência de existir e por isso não pode não existir.

Ora, todos os sêres que nos oferece o espetáculo do cosmos circunstante, trazem o sigilo inconfundível da contingência; nenhum dêles envolve na própria essência ou definição a existência como um dos seus elementos constitutivos. Vós podeis definir o mineral e a planta, o animal e o homem, sem lhes incluir como nota *essencial* a existência; vós os podeis conceber como simplesmente possíveis sem incorrerdes em nenhuma contradição. Se na vossa idéia ou definição de homem, não incluírdes a de ser racional, não concebeis o homem, a vossa definição já não representa o objeto definido: falta-lhe um elemento essencial: definistes um homem que não é homem. Se na vossa idéia de animal, não se encontrar a de vivente sensitivo, definistes um animal que não é animal, faltou-lhe um dos elementos que lhe constituem a essência: sem êle não poderá ser concebido sem cessar de ser o que é. A existência, porém, não se inclui como elemento na definição de nenhum dos sêres acessíveis à nossa observação: o que lhes caracteriza a essência prescinde do seu estado de atualidade ou possibilidade; a definição essencial do homem ou da pedra, como a do círculo ou da esfera, aplica-se igualmente ao seu objeto, atual ou meramente possível. Por outra, todos êstes sêres não existem, como o animal é sensitivo, o homem racional, em virtude da própria essência; podem existir ou não, são indiferentes ao estado de atualidade ou possibilidade, numa palavra, são contingentes.

Contingência, aliás, que resulta evidente de inumeráveis outros caracteres.

Síntese e análises químicas a transformar contìnuamente o aspecto do mundo mineral; plantas e animais e homens, nascendo, morrendo depois de percorrer na contínua instabilidade de seu metabolismo a evolução do ciclo vital, a dar ao mundo biológico uma fisionomia incessantemente variada: eis o que contemplamos. A *mutabilidade,* antes de tudo. Ora, sêres que começam a existir, sêres que cessam de existir, sêres que existem ora de um ora de outro modo, são inelutàvelmente contingentes.

O ser necessário, por isso mesmo, que não pode não ser, e existe em virtude da própria essência é soberanamente imutável. Um ser que pode perder ou adquirir algo, ser e não ser, não possuía necessàriamente o que perdeu, nem virá necessàriamente a possuir o que adquiriu. O começar a existir ou absolutamente ou relativamente dêste ou daquele modo, supõe a possibilidade de não existir, isto é, a contingência fundamental. Com o ser que existe necessàriamente em virtude da sua própria essência, é incompatível qualquer potencialidade, e por tanto, tôda e qualquer mudança. S. Agostinho: *"Ecce sunt caelum et terra: clamant quod facts sunt; mutantur enim et variantur."* "O ser necessário não pode evolver nem progredir, porque se tôda a evolução supõe uma modificação do sujeito, sinal é de que seu estado anterior não se impunha absolutamente". (Pinard de la Boullaye, DAFC. I, 727.) Mutabilidade, sinal manifesto de contingência. [3]

Multiplicidade e *variedade,* outro caráter não menos evidente. O que se pode contar, acrescer ou diminuir, ser mais ou menos, não se apresenta com o sigilo da necessidade; não tem em si mesmo o fundamento e a razão de sua existência. O que varia na reprodução de um tipo ideal da espécie é por isso mesmo uma das representações contingentes. Fôsse necessário o leão ou o brilhante e deveriam existir todos os leões

3. Para desenvolvimento da demonstração de que o ser necessário é imutável, cfr. Descoqs, I, 246-247.

http://www.obrascatolicas.com

e todos os brilhantes possíveis e entre êles nenhuma variedade se poderia observar.

E se quisermos colhêr numa evidência mais íntima e mais transparente a contingência do ser é volvermos os olhos, numa introspecção profunda, para a nossa própria natureza, que, no entanto, pela sua personalidade, pela grandeza de sua vida moral, pelo seu esfôrço de progresso civilizador, representa a realização mais alta de uma finalidade imanente no mundo. Ontem não éramos, amanhã não seremos. Foi-se-nos a infância no trabalho conquistador de grandezas futuras que eram esperanças e não passaram talvez de sonhos; gasta-se-nos a virilidade na luta contínua entre realidades que se adquirem e realidades que se perdem; chegará um dia a velhice irrevogável e com ela o têrmo fatal de uma existência que não poderemos prolongar de um segundo. No dinamismo da nossa inteligência e da vontade, desta parte superior de nós, por sua natureza, destinada a uma sobrevivência imortal, ressaltam ainda os caracteres indeléveis desta contingência inelutável. A mola primeira de tôda a nossa atividade, o princípio desta inquietude essencial ao homem é êste desejo de uma felicidade, de uma perfeição, que seja complemento do nosso ser; verdade mais ampla e profundamente conhecida, bem possuído na segurança de um amor puro e eterno na pureza do seu êxtase. Das profundezas de nossa consciência nasce êste desejo ontológico do ser, dêste complemento que venha encher uma capacidade vazia e responder às exigências de uma perfeição ulterior. Ora, todo ser que tende a completar-se com a sua atividade, não basta a si: esta tendência fundamental a passar da inquietude de uma carência ou finidade ao bem-estar e ao repouso de uma suficiência plena, é o sigilo inconfundível de uma deficiência radical e de um ser que não é todo o ser e que se não basta a si mesmo no ser. A consciência humana é o brado mais íntimo e mais profundo da nossa contingência.

Eis, pois, uma primeira averiguação capital: os sêres que se oferecem à nossa observação imediata são *contingentes:* existem, podendo não existir; de sua essência não exigem a atualidade do existir: falecem-lhes todos os caracteres da necessidade, trazem inconfundíveis todos os sinais da contingência.

Ora, o ser contingente não é de si plenamente inteligível; não pode existir sem o ser necessário. E' uma simples questão de análise de idéias. Por definição é contingente o que pode existir ou não existir, que, de sua natureza é indiferente ou indeterminado à existência ou não existência. Se existe, pois, o contingente não tem em si a razão de sua existência; do contrário existiria sempre e cessaria de ser contingente. Sua razão de ser não se encontra na própria essência, mas fora dela, noutro ser, do qual depende no existir. A sua indeterminação essencial à possibilidade ou à atualidade só lha pode tirar um ser necessário de que depende em todo o seu ser. "Tôda a contingência metafísica implica de si uma indeterminação fundamental relativamente ao ser, um inacabamento das condições internas de possibilidade; o objeto contingente, quando é, podia não ser e quando não é podia ser; existente não é simplesmente o ser, mas "tal" ser; inexistente não é simplesmente o nada, pois permanece ainda possível. Êste objeto não apresenta, portanto, por si só, à nossa inteligência as condições lógicas quer de uma afirmação plena, quer de uma negação plena; não poderia ser completamente afirmável senão numa síntese superior que o referisse a êste vértice supremo onde a essência é existência e o possível se identifica com o necessário." (P. MARÉCHAL, *Le Point de Départ,* t. V, p. 247.)

E chegamos à conclusão inelutável: existe um ser necessário, condição essencial da existência indubitável de sêres contingentes. A sua natureza já nos vai aparecendo na singularidade de sua plenitude. O ser necessário é o que existe em virtude da própria essência, cuja essência mesma é

http://www.obrascatolicas.com

ser; não depende nem pode depender de nenhum ser estranho: existe porque tem em si mesmo tôda a energia do ser: é *infinito,* porque nada o pode limitar na sua onímoda independência; a limitação dos sêres finitos tem a sua origem ou na causa eficiente de que dependem e que lhes comunica uma perfeição limitada (um ser vivo que gera outro ser vivo) ou numa potencialidade interna que lhe gradua a capacidade receptiva (um recipiente); no ser necessário nem dependência de causas extrínsecas, nem princípio de potencialidade interior. Êle é por si, e é sempre tôda a atualidade, porque sua essência se diz ser e não possibilidade de ser. Mais: onde não há *possibilidade de ser,* aí há *imutabilidade absoluta* — tôda mudança, todo progresso, nasce de uma potência não atualizada — aí há perfeição plena na simplicidade puríssima: onde quer que haja imperfeição, ou composição, aí há divisibilidade, dependência recíproca das partes, que se condicionam, possibilidade de ulterior perfeição — sinais todos de potência e contingência incompatíveis com a noção mesma de Necessário.

E eis-nos assim chegados a uma visão coerente, racional e compreensiva do Universo. De um lado a universalidade dos sêres finitos: finitos não só porque começam e acabam, mas antes de tudo finitos porque limitados na própria *essência:* cada uma delas, não nos dá a plenitude do que pode ser: é apenas uma *forma* do ser, um raio disperso, uma realização estreita de infinitas possibilidades. Sêres que são, mas poderiam não ser, poderiam ser mais ou menos do que são. É, por isto mesmo, o reino da multiplicidade, da variabilidade, da dispersão no espaço e da sucessão no tempo. Ser ou sêres assim não oferecem ao espírito uma inteligibilidade completa. Ao lado e acima do mundo da contingência como sua razão de existir e explicação derradeira, a inteligência exige um ser necessário, que existe porque sua *essência* é existir, tem em si a plenitude do ser; tôdas as perfeições — porque tôda a perfeição é uma forma de ser, — nêle subsistem na sua realidade infinita; nenhuma imperfeição — porque tôda imperfeição é uma deficiência de ser, pode diminuir a atualidade do que é por própria essência. Uno e único, fora e acima do espaço e do tempo, Êle é o Ser na sua Realidade ou Plenitude infinita, Princípio e Fonte de tudo o mais, atual e possível, ponto de repouso necessário e inevitável da inteligência e do ser — DEUS.

Aí temos na sua simplicidade e na sua fôrça a prova mais profunda da existência de Deus, tirada imediatamente do próprio objeto da inteligência — o ser. Já lhe percebestes a estrutura e o movimento lógico do pensamento.

O ponto de partida é um *fato,* uma *existência:* a existência dos sêres contingentes. Ponto de partida seguro, superior a qualquer contestação de sistemas: basta-nos o ato fugitivo do pensamento que me cruza pelo campo da consciência para aferrarmos na sua realidade a existência finita do contingente. O segundo passo é um exame analítico da noção de contingência, que se nos revela essencialmente incapaz de satisfazer só por si às condições de inteligibilidade. Esta análise, feita à luz das normas absolutas do pensamento, não faz senão tornar explícito o conteúdo implícito de uma relação transcendental com o ser necessário.

Se quisermos iluminar o processo desta demonstração com outras que talvez nos sejam mais familiares, para o discurso analítico eu lembraria o exemplo das demonstrações geométricas. Aplicando às noções ou definições, o processo da análise racional, o geómetra deduz tôdas as relações necessárias que nela se encontram implìcitamente envolvidas. Assim, da definição de circunferência ou da esfera se inferem por conseqüências lógicas formais todos os teoremas relativos a cada uma destas figuras. O vínculo ideal que as liga entre si é absolutamente necessário: porque a análise é tôda imediatamente baseada no princípio de contradição que é a primeira evidência do pensamento: uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Assim: se uma circunferên-

http://www.obrascatolicas.com

cia pudesse ser cortada por uma secante em mais de dois pontos: cessaria, *ipso facto,* de ser circunferência, isto é, lugar geométrico das partes eqüidistantes de um ponto dado. Se a esfera tocasse um plano em mais de um ponto deixaria de ser esfera, e assim por diante. Estabelece-se desta maneira no campo lógico uma concatenação de relações absolutamente necessárias que permitem e obrigam o espírito que as vê a passar de uma para outra. Foi êste processo de análise racional que nos explicitou e elucidou a relação interna e essencial entre contingente e necessário e os atributos de unicidade, infinidade e atualidade envolvidos na estrutura inteligível do Ser necessário. A inteligência partindo da definição do Necessário pode construir esta série de teoremas relativos aos seus atributos com o mesmo processo e rigor com que o geômetra desfia da definição de uma figura tôdas as suas propriedades essenciais. Até aqui estamos no campo abstrato das exigências lógicas de compreensão dos conceitos ou essências. Com a *averiguação experimental* da realidade do contingente passamos para o domínio das *existências.* O resultado da primeira análise era um juízo hipotético: se existem sêres contingentes, existe outrossim um Necessário que deverá ser infinito, imutável, etc. A experiência real do contingente transforma o juízo de hipotético em absoluto; da ordem das essências a afirmação passa para a das existências. Como em matemática a razão demonstra a série hipotética das suas teses: se houver um número 24 será divisível por 2, 4, 6, 8 12: se houver uma circunferência, um triângulo, terá necessàriamente esta e aquelas propriedades. A estas demonstrações analíticas acrescentai agora uma afirmação de existência: existe o número 24, existe uma figura que responde perfeitamente à definição geométrica de circunferência. Imediatamente, necessàriamente, sem apoio de nenhuma ulterior experiência afirmais desta existência tôdas aquelas propriedades conhecidas. O *dado* real, uma vez dado, implica inelutàvelmente a existência — experimentável ou não — de tudo aquilo que por essência lhe condiciona a realidade. Aí, tendes como atingimos por um processo racional apodíctico a existência de Deus, envolvida na existência do criado. Para negar a conclusão fôra mister negar ou a existência do ser ou a da inteligência. Se existe um ser, existe um ser necessário: se o princípio de contradição e de razão suficiente são a vida mesma da inteligência e se confundem com a própria inteligibilidade das coisas, esta existência impõe-se com uma necessidade absoluta.

Tôdas as inteligências a verão na luminosidade esplêndida desta evidência triunfal? Não: necessàriamente.

A fôrça convincente de uma demonstração analítica acha-se naturalmente condicionada pelo vigor nativo de cada inteligência e por um desenvolvimento dêste vigor por um esfôrço de cultura. Se afirmais, para tomarmos um exemplo fácil — que na definição de circunferência se acha envolvida a incomensurabilidade com o seu diâmetro — incomensurabilidade de π — não perceberá a certeza desta afirmação quem não tenha estudado geometria, ou estudando-a não tenha compreendido a demonstração dos teoremas que a estabelecem vitoriosamente: Também no domínio da filosofia, uma robustez de inteligência e uma cultura de estudo condicionam naturalmente a percepção de evidências mais altas. Mas uma coisa é o valor intrínseco de uma demonstração racional, outra a percepção contingente dêste valor por esta ou aquela inteligência.

Melhor ainda aparecerá talvez a solidez de sua estrutura à luz das dificuldades que se lhe podem objetar.

Uma há, muito vulgar, que apenas merece recordada. Na sua forma pueril reduz-se a esta pergunta. Se Deus criou o mundo, quem criou a Deus? Por outra, por que apelar para Deus, a fim de explicar a origem do mundo, quando a questão se porá mais tarde nos mesmos têrmos para explicar a origem de Deus? Nos mesmos têrmos, não; em têrmos totalmente diversos. O mundo apresenta-se-nos em condições de

http://www.obrascatolicas.com

ser contingente, incapaz de se explicar a si mesmo; Deus, exigido pelo mundo como ser Necessário, tem na própria essência a razão de sua existência. Falar de *origem* de Deus ou da causa que o criou é um contra-senso.

Desta infantilidade, que quase nos envergonhamos de expor, pouco difere a objeção fundamental do materialismo: na sua superficialidade nem sequer se eleva à altura mesma da questão. Porque, dizem êles, apelar para um Ser Necessário, transcendente, pessoal e distinto do mundo? Ponhamos uma matéria eterna, e necessária, e está explicada a origem do universo com grande economia de pensamento. Os deístas não fazem senão recuar a questão ou apelar para uma duplicata inútil. Em vez de desdobrarmos o ser em visível e invisível, contingente que vemos e necessário que não vemos, consideremos necessário êste mundo visível e eis satisfeita a razão, logo num primeiro passo, que lhe poupa a superfluidade de outros. Realmente, é resolver a questão com grande economia de pensamento. O problema do ser necessário não se põe ante a razão senão precisamente porque o ser que somos e os sêres que observamos não se explicam a si mesmos e à inteligência não apresentam nenhum dos caracteres que distinguem o ser necessário. Afirmar a necessidade da matéria é impor-lhe uma dignidade que os seus ombros não suportam. Quem diz matéria diz essência que não inclui existência, diz extensão, divisibilidade, multiplicidade, variabilidade no espaço e no tempo; quem diz ser necessário diz essência identificada com a atualidade do existir, imutabilidade onímoda, perfeição absoluta, determinação completa e invariável na existência em qualquer dos aspectos sob os quais se considere. Falar em *matéria necessária,* é, pois, associar, numa inconsciência de primários, têrmos que se contradizem, idéias que se repelem numa hostilidade absoluta sem esperança de reconciliação possível. Recuar-lhe outrossim a existência e afirmá-la eterna para que depois desafine menos

o epíteto de necessária, é ainda desconhecer os verdadeiros têrmos da questão. A hipótese da eternidade da matéria, — em antítese manifesta com tôdas as conclusões das ciências físicas, inaceitável ainda, por tôdas as contradições manifestas — que envolve uma multidão ou um número atual infinito, deixa intata tôda a fôrça demonstrativa dos nossos argumentos. Não é de uma *existência a surgir novamente do nada,* é simplesmente de uma *existência* que se conclui o Absoluto Necessário. Se fôsse eterna a matéria, eterna seria a sua indigência de um Primeiro Separado que lhe fundasse a inconsistência essencial. Não é, pois, para recuar o problema que a razão exige um Necessário transcendente, é para evitar a contradição flagrante de uma matéria divisível, imperfeita, mutável, contingente e ao mesmo tempo necessária. Só a existência de Deus dá ao mistério do ser uma solução racional.

Mais especiosa é a objeção de KANT, que julga ver na prova da contingência, por êle chamada cosmológica, uma dissimulação inconsciente do argumento ontológico. [4] A existência de um necessário como sustentáculo do contingente, reconhece-a KANT numa frase trágica. "A necessidade absoluta de que temos precisão indispensável, como de um último suporte de tôdas as coisas, é o verdadeiro báratro da razão humana." (*Dial. Transc.* III, 5ª seção — tr. Tissot, II, 312.) Mas ao passarmos do necessário ao *ens realissimum* incidimos inconscientemente no paralogismo anselmiano: transição indevida da ordem lógica para a ontológica. Com efeito: se é verdadeira a proposição: "todo o ser necessário é perfeito", é verdadeira também a proposição convertida: "algum

4. Sôbre a dificuldade de KANT, GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu,* 274-7; DESCOQS, I, 256; KANT, loc. cit. tr. Tissot, p. 307. A conversão das proposições; LE ROY a repete, *Le Probl. de Dieu,* p. 29, 31; A crítica de argumento de contingência, p. 26 e segs. Resposta de MARÉCHAL, *Nouv. Revue Théologique,* t. 58 (1931) pp. 208-214; de GARRIGOU, VI, t. VI (1930) 473-493.

http://www.obrascatolicas.com

ser perfeito é necessário"; mas como não podem existir dois sêres perfeitos, porque não se distinguiriam, é lícito universalizar e dizer: todo o ser perfeito é necessário, que é o nervo do argumento de S. ANSELMO: inferência da necessidade de existir do *conceito* de perfeição. Não obstante a sutileza do lógico, a objeção não colhe e já vistes por quê. ANSELMO parte de uma idéia e desenvolve-lhe analiticamente o conteúdo: tôdas as suas deduções serão verdadeiras na ordem das idéias e só hipotèticamente verdadeiras na ordem das realidades. O ser perfeito existe por si, *se existe:* tal devera ser a conclusão do argumento. A prova cosmológica não, esta parte de uma realidade, o contingente observado, infere-lhe o necessário como *condição real* de sua existência, e passa depois do conceito de necessário ao do ser perfeito por um processo analítico. Mas esta correlação necessária e recíproca entre duas idéias que se implicam essencialmente não é utilizada senão depois de *referida uma delas à ordem da existência.* O rigor intelectual da demonstração é irrepreensível.

Recentemente LE ROY, além de reeditar a crítica de KANT, formula outra que êle julga poder invalidar a necessidade da nossa conclusão: "Representar a não existência de tal ou tal objeto, passe; mas é possível conceber ou simplesmente imaginar a do Todo". (*Le Problème de Dieu,* 27.) Por outra: Não nos é permitido estender a contingência dos sêres submetidos à nossa observação à contingência total do universo. Duplo equívoco do ilustre professor do Colégio de França. Se ao Todo damos um significado absoluto que compreenda tudo o que é e fora do qual nada existe: conceber-lhe a não existência é impossível: porque só haveria o nada e o nada não pode ser o têrmo de uma idéia positiva. Se por Todo entendemos apenas o Todo-cósmico, fora do qual ainda haveria um Absoluto transcendente — de existência pelo menos problemática — onde a impossibilidade de conceber-lhe a não existência? Que contradição lógica haveria em pensar

o Universo físico como não existente? Mas pouco nos importa a resposta a esta pergunta. LE ROY parece supor que o nervo da argumentação consiste em estender gradualmente a área da contingência dos sêres que nos são imediatos e mais acessíveis a outros mais e mais remotos até atingir as fronteiras do universo. Ilusão de ótica, ou efeito de pura imaginação. Do contingente nos elevamos ao necessário não por extrapolações cosmológicas, mas por inferências lógicas. Reconhecida em um ponto qualquer do universo — na simples fugacidade do meu pensamento, uma existência contingente leva-me inelutàvelmente "à existência necessária, sua primeira condição de possibilidade. As propriedades lógicas da existência necessária reservam a sua prerrogativa ao Ser absolutamente infinito, ao Perfeito. Simultâneamente a Totalidade cósmica, i.é., tudo o que não é Perfeição absoluta, atraiçoa a sua contingência essencial" (MARÉCHAL). Não há como encontrar um calcanhar de Aquiles, sob a armadura invulnerável de uma demonstração absolutamente apodíctica.

Vistes-lhe a eficácia lógica; não a julgueis inútil ou estéril para a vida religiosa. Não penseis que o Deus a que ela nos eleva, com a segurança de um movimento fria e calculadamente racional, não responde aos anelos mais íntimos da nossa alma ou às palpitações mais ardentes do coração. Não é raro, depois de PASCAL, sublinhar-se a antítese entre o Deus dos sábios e dos filósofos, e o Deus vivo das almas, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob. Não é certamente as demonstrações e a escolástica que vai ferir o virote desta crítica. Se na redação dos seus manuais ou na exposição de suas cátedras, o filósofo cristão, recalcando talvez a profundidade de suas mais puras emoções, se mantém na rigidez fria de uma lógica sem adornos, não é para descolorir a vida religiosa da sua tonalidade efetiva, ou dissociar da idéia espontânea de Deus, o calor e a vida que acompanham como harmônicos e lhe dão o seu timbre inconfundível na música interior da nossa vida espiritual; é, pelo contrário, para enriquecê-la de

http://www.obrascatolicas.com

novas e mais profundas vibrações, é para dar a tôda a nossa interioridade religiosa uma profundeza e uma segurança que lhe não podem assegurar simples visão superficial de verdades não penetradas em tôda a sua riqueza. Deixando-se levar pelos arroubos de sua piedade, deixaria o filósofo, no ânimo dos seus ouvintes, apenas a lembrança da vibração de um instante; desenvolvendo em todo o seu rigor lógico e conceptual uma argumentação impecável, imprime-lhes n'alma a firmeza de uma convicção indelével, que, amanhã, no silêncio da meditação pessoal ou no recolhimento de um genuflexório, se enriquecerá de todos os ardores e de todos os frêmitos de uma piedade tão sólida quão fervorosa. Despojado de tôdas as palpitações do sentimento o pensamento puro aparece como impessoal, e por isso, frio, gélido para os que não se habituaram à severidade destas disciplinas superiores da inteligência. Mas, esta impersonalidade necessária garante-lhes a objetividade, a universalidade, a comunicabilidade. Uma vez transmitida na sua pureza, a verdade irá despertar nas profundezas de cada consciência tôdas as ressonâncias afetivas que são a sua riqueza própria e incomunicável. Um Deus que se nos demonstra Princípio e Fim de tudo o que é, Plenitude do Ser, Beatitude Suprema, Autor e Legislador da ordem moral, Realização infinita da Verdade, do Bem e da Beleza, não está porventura no âmago mesmo dos nossos interêsses mais vitais?

A prova da contingência, que hoje expusemos, é particularmente rica em repercussões religiosas. Deus nela nos aparece como o Ser, que, só, é; a densidade plena da fórmula bíblica: *ego sum qui sum;* todo o universo criado dêle e por êle é e dêle essencialmente depende; "de si mesmo, dizia S. Agostinho, pende contìnuamente para o nada e não se salva a cada instante do não ser, senão pelo dom permanente de sua existência, que êle não é capaz nem de se dar a si mesmo nem de conservar. Coisa alguma há que seja ou que se transforme ou que atue sem que a sua existência, o

seu transformar-se e a sua eficiência não sejam emprestados à subsistência imóvel do Ser Infinito." (E. Gilson, *L'Esprit de la Phil. Médiev.,* I, p. 75.) Estamos na raiz mais profunda da vida religiosa: a dependência essencial e onímoda da criatura em face do Criador. Chegados à eminência sublime destas alturas, nada nos falta para transfigurar todo o vigor da nossa ascensão intelectual no ato consciente da mais profunda adoração.

6-VI-933.

http://www.obrascatolicas.com

III — ARGUMENTO DA FINALIDADE

§ 1 — Teleologia Cósmica (*)

Entramos hoje no mais popular e no mais espontâneo dos argumentos que levam à existência de Deus: a interpretação da ordem cósmica, da variedade de suas belezas e da harmonia de sua complexidade. E' a estrada real trilhada pela humanidade nas suas grandes massas como no escol de suas inteligências mais privilegiadas. A contemplação do Universo na grandeza de suas proporções, na perfeição de suas particularidades, no evolver rítmico de suas misteriosas energias foi sempre um espetáculo que impressionou profundamente o homem. Ante as maravilhas e as magnificências desta arte primeira que é a natureza, de que a nossa é filha pequenina e imperfeita, a inteligência elevou-se espontânea ao conhecimento do Primeiro Artista que, na facilidade de um gesto esplêndido, semeou a flux tanto primor e tanta variedade de beleza.

A literatura de todos os tempos e de todos os povos tanto nas manifestações espontâneas do folclore, da mitologia e da poesia popular como nas elaborações estudadas de uma cultura mais evolvida está embebida dêste sentimento de admiração extasiada que leva bem depressa à adoração religiosa:

(*) Conferência ao Centro D. Vital, no Colégio Santo Inácio, 25 de agôsto de 1933.

Os céus narram a glória de Deus
E o firmamento proclama a obra de suas mãos.
O dia conta [*a mensagem*] *ao dia e a noite* [*transmite*] *à noite.*

Esta lição tão óbvia que vai da arte ao artista, explica, em boa parte, a certeza espontânea e natural da existência de Deus de que já falamos em outra palestra. Mas foi também esta a primeira *"via"* que levou a inteligência reflexa a uma demonstração científica da existência de Deus. Na história do pensamento filosófico, ao menos na nossa civilização ocidental, cabe a Anaxágoras a glória imortal de se haver elevado, por primeiro, com um raciocínio seguro, à Inteligência ordenadora. Os primeiros filósofos gregos, Tales, Anaximandro, Anaxímenes, detendo-se no problema cosmológico, haviam procurado reduzir a multiplicidade dos sêres à unidade de um elemento fundamental — ar, fogo, água — que por simples processos mecânicos de rarefação ou condensação, união ou divisão, explicasse a variedade do mundo. Anaxágoras, no século V, foi o primeiro que apelou para uma inteligência separada, pura, razão da ordem atual Νοῦς *πάντα διεμόσμησε*. A inteligência fêz dêste mundo um *cosmos*, uma harmonia, uma ordem. A inteligência ordenadora é independente (*αὐτοκράτης*); é o que há de mais puro e de mais sutil (*τὸ λεπτότατον, τὸ καθαρώτατον*); sôbre tôdas as coisas tem um poder soberano, e é ilimitado o seu saber (*ἰσχύει μεγιστος πάντων νοῦς κρατέει-περὶ παντος ἴσχει, πάντα ἔγνω*) Anaxágoras é o grande precursor da escola ática, que nos deu os grandes gênios de Sócrates, Platão e Aristóteles. E o Estagirita, comparando-o com os outros filósofos, seus predecessores ou contemporâneos, diz que assim falando Anaxágoras nos aparece como um homem sóbrio que discorre entre ébrios que desconchavam. E a estrada real continuou a ser trilhada pelos grandes gênios até aos nossos dias. "Há 40 anos, escrevia Lord Kelvin, em 1903, passean-

http://www.obrascatolicas.com

do no campo com LIEBIG, perguntei-lhe se acreditava que a erva e as flores que víamos ao redor de nós brotavam só em virtude das fôrças químicas. "Não, respondeu-me, como não posso crer que seja produto destas fôrças exclusivas um livro de botânica que as descreve." (Cit. no *Spectator,* 21 dez, 1907.) W. THOMPSON seguia a tradição dos NEWTON e dos KEPLER.

No entretanto, a começar dos tempos modernos o tradicional argumento entrou a ser desvirtuado, primeiro e depois abertamente contestado como inconcludente e pueril. A existência das causas finais ou da finalidade na natureza pareceu a muitos uma ilusão antropomórfica, interpretação infantil dos fenômenos naturais submetidos a um rijo determinismo. Uma ciência adulta não se devia ocupar de causas finais mas só das eficientes e das leis inflexíveis que regem os fatos. BACON e DESCARTES foram também aqui precursores. Sem negar a existência das causas finais proclamaram, pelo menos, a esterilidade científica de sua investigação. *"Causarum finalium investigatio, sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit".* [1] Por êste caminho enveredaram depois todos os mecanicistas rígidos e os materialistas modernos, tipo HAECKEL que negam tôda e qualquer finalidade no universo. Em outros sábios ainda alheios à influência exclusiva dêstes sistemas filosóficos observa-se fàcilmente certa desconfiança que vai às vêzes até a franca antipatia contra as causas finais. [2]

Se quisermos distribuir com ânimo imparcial as responsabilidades dêste estado presente de alguns espíritos, encontraríamos sem dificuldade desacertos, imprudências e equívocos de parte a parte. Finalistas e antifinalistas teriam o seu quinhão nas distribuições desta justiça serena.

1. *De augmentis scientiarum,* III, 5. Sôbre DESCARTES que parece só negar a finalidade externa e admitir a interna, cfr. GARRIGOU, *Dieu,* 317-318.

2. Citações ap. DESCOQS. *Theol. Nat.* I, 328.

Por parte de alguns finalistas houve um abuso na descrição das "maravilhas da natureza"; e sobretudo uma generalização da finalidade externa em que mais trabalhava a imaginação em busca de adaptação dos sêres uns aos outros do que a observação objetiva dos fatos. Foi antes de tudo um fruto da apropriação do argumento pela literatura, mais preocupada do efeito estético do que da solidez do raciocínio. CÍCERO foi aqui um modêlo muitas vêzes imitado. "Os frutos da terra, diziam os estóicos citados no seu *De Nature Deorum,* II, 14, são para os animais, os animais para o homem, o cavalo para transportar, o boi para puxar o arado e o homem para contemplar e imitar o Universo." Não seria fácil provar, como finalidade natural que o boi foi feito para arar a terra e o cavalo para os páreos das nossas grandes corridas. A Idade Média foi mais parca nestes desenvolvimentos retóricos sôbre "as maravilhas da natureza", que pulularam depois na Renascença e no século clássico da literatura francesa. FÉNELON, visìvelmente influenciado por CÍCERO, tornou popular esta prova a que consagrou, o c. 2 da 1ª parte do seu *Traité de l'Existence de Dieu: Preuves de l'existence de Dieu tirées de la considération des principales merveilles de la nature.* No século XVIII, BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, emprestou-lhe a fluência e o encanto de seu estilo, nos seus *Études de la Nature,* Paris, 1784. Aí se multiplicam e imaginam as "harmonias da natureza" com uma perfeita ingenuidade. Neste gênero chegou-se mesmo a verificar que o mamão era dividido em gomos para ser comido em família.

Foi em seguida uma mudança profunda na concepção científica do universo. Quando a terra cessou de ser o centro do universo em cima do qual se estendia o firmamento como uma abóbada para a iluminar; quando o aparecimento dos sêres deixou de ser atribuído a umas tantas intervenções especiais do Criador; quando se começou a conhecer melhor a grandeza e a evolução do universo, no tempo e no espaço, e se foram manifestando, na sua generalidade, as

http://www.obrascatolicas.com

grandes leis cósmicas, o homem sentiu num primeiro instante como que faltar-lhe o solo sob os pés. Uma concepção do universo a que por séculos se habituara a humanidade cedia inesperadamente o lugar a outra em que a ação das causas segundas, mais evidenciada, parecia envolver na penumbra a intervenção ordenadora da Primeira Inteligência. Não se via que se a forma era diversa, na essência, o problema todo da finalidade estava intato, e as demonstrações em seu favor em vez de empalidecerem reforçavam o brilho de sua evidência. Daí em alguns espíritos menos clarividentes uma hostilidade desasada contra a novidade das modernas explicações cosmogônicas e cosmológicas.

Ao mesmo tempo, por parte de certos sábios modernos multiplicavam-se os equívocos funestos que não contribuíram certamente para uma solução esclarecida do problema. Colocou-se o debate das causas finais num terreno inteiramente falso. Ao ler as objeções de certos antifinalistas dir-se-ia que nos achamos na dolorosa e inevitável alternativa de escolher outras causas eficientes e as causas finais. Quando de um efeito se conseguiu apontar todos os precedentes causais que, na ordem da eficiência, lhe determinaram a existência, julgou-se removida para a região das quimeras a causa final. Provastes que a digestão no estômago resulta da ação química dos sucos gástricos sôbre os alimentos, como se poderia talvez obter *in vitro* num laboratório de química: logo o estômago não é feito para digerir os alimentos mas digere os alimentos porque segrega estas ou aquelas diástases. E' a velha concepção de Lucrécio: "Coisa alguma se forma no corpo para que possamos usá-la, mas o que nêle se forma encontra depois o seu uso." MEYERSON em nossos dias fala-nos desta incompatibilidade das duas causas: "desde que se apresenta, diz êle, uma explicação causal, mesmo remota, para logo lhe cede o lugar a explicação finalista." (*Explication dans les Sciences*, t. I, c. 7.)

E como a ciência, no seu progresso conquistador, tende a investigar e determinar os antecedentes que condicionam todos os fenômenos, a sua marcha vitoriosa acompanha-se de um recuo proporcionado do finalismo, condenado irremediàvelmente a desaparecer um dia como uma explicação provisória e fictícia ante a definitiva e real, como uma ignorância ante a ciência, como a treva em presença da luz.

E no entretanto tal dilema não existe. O conceito da finalidade é aqui inteiramente falseado. E uma noção fundamental mal entendida pode dar origem aos mais lamentáveis equívocos. E' preciso começar pelo princípio. [3]

Com o maço e o cinzel na mão está MIGUEL ÂNGELO trabalhando um bloco imenso de mármore. Artista, por que trabalhas? Para fazer desta massa informe a expressão viva de um Condutor de povos, um Moisés que me luziu na imaginação criadora. Artista, por que trabalhas? Por que fazes êste Moisés? Para ornar o túmulo de um grande papa do Renascimento, Júlio II. Artista, ainda uma vez, por que trabalhas? Por que levantas êste túmulo grandioso, ante o qual há de desfilar a admiração dos séculos? Para conquistar a imortalidade da glória que as obras-primas asseguram ao gênio que as realizou.

Três respostas a um mesmo porquê; três fins que importa distinguir. O primeiro fim — fazer uma estátua; *finis operationis est opus.* O segundo fim é o a que se destina a própria estátua que se faz: ornar um mausoléu: *finis operis est operatio ejus.* O terceiro fim é a intenção de conquistar um bem que atraiu a vontade do artista: *finis operantis est bonum adispiscendum. Finis operationis; finis operis; finis operantis.*

O terceiro dêstes *fins* — o motivo que leva o artista: aqui a ambição da glória — não o consideramos por ora:

3. Para esta noção de fim, cfr. DE RÉGNON, *La Métaphysique des Causes*, 341-348.

http://www.obrascatolicas.com

é algo de extrínseco à obra feita e que dela não se pode inferir. Quando percorremos num museu enfileiradas as obras-primas da estatuária, poderemos dizer o que tencionou representar o escultor em cada uma delas; mas não saberemos tirar dêste espetáculo qual o motivo — glória ou lucro ou outro — que lhe excitou a atividade.

Menos se pode distinguir da obra o seu fim [próprio]: *finis operis;* mas ainda êste pode separar-se na intenção do artista: do fim mesmo da sua ação. Êste — o *finis operationis* — é o que ora mais nos interessa.

MIGUEL ÂNGELO disse: quero fazer uma estátua:

O ato pelo qual deseja realizar uma coisa chamemos *intenção — quero;* a coisa que se deseja realizar chamemo-la *têrmo* da intenção: fazer uma estátua.

Começa o trabalho; prossegue; termina: a estátua ei-la pronta: Moisés, por que não falas? Uma mesma estátua é ao mesmo tempo têrmo de uma intenção e têrmo de uma ação. Como têrmo de intenção: é um *fim;* como têrmo de uma ação, é um *efeito* ou um *resultado.* Como fim existia na ordem do conhecimento ou ordem intencional; como efeito, existe na ordem da realidade. Distingamos portanto duas ordens: a ordem intencional ou do conhecimento e a ordem efetiva ou das realidades. Na ordem intencional a estátua existe *primeiro* e, como tal, é fim e é causa final. Na ordem das realidades, a estátua é a última coisa a existir; é o *efeito* da atividade do artista. Causalidade eficiente e causalidade final são dois gêneros de causas, distintos e não só compatíveis, mas complementares. Respondem a duas perguntas diversas: *por quem* foi feita esta estátua? Por MIGUEL ÂNGELO: Causa eficiente. Por que êstes golpes de escopro e cinzel? Para fazer uma estátua de Moisés: causa final. Na ordem das eficiências a ação é a razão de ser física da estátua; na ordem das intenções, a estátua preexistente como fim é a razão de ser dos movimentos e da ação que a hão de pôr na realidade. O fim, pois, é, na definição de ARISTÓTELES

aquilo, *por que se faz alguma coisa, id cujus gratia aliquid fit* τὸ οὗ ἕνεκα. E' um bem visado e querido, que, porque visado e querido, determina uma série de atos necessários ou úteis à sua realização. (Quase ad v. Mercier. O. 485.) O fim, pois, não só é causa, mas é a primeira das causas, a causa das causas.

Causa é, antes de tudo, porque influi na existência do efeito, influi para que o efeito exista e para que seja o que é. O mármore informe foi trabalhado dêste e não daquele modo porque devia representar Moisés que MIGUEL ÂNGELO concebera e queria realizar. *Causa das causas:* porque é o fim visado que mobiliza a atividade da causa eficiente, no sentido de realizar pela sua ação física a transformação da matéria que se visa como fim. Eliminai no artista a intenção ou a vontade de realizar o efeito (o efeito como querido = fim) e tereis imobilizado, com a supressão da causa final, tôdas as outras causas: o efeito nunca se realizará. [4]

O exemplo aduzido foi o de uma *finalidade consciente* ou *elícita,* onde a nossa própria consciência nos permite apanhar imediatamente a ação misteriosa da causalidade final. Aqui o *bem* que move a vontade é um bem *conhecido* e explìcitamente querido. Na natureza inferior, onde se extingue a luz do conhecimento e da consciência, vemos igualmente numerosas causas, cegas e inconscientes, concorrerem pela sua convergência, para assegurar resultados constantes e úteis. Um pequenino germe assimila os elementos externos, utiliza as energias físico-químicas e, com êstes recursos, constrói em pouco tempo um organismo humano, belo e vivo, complexo e harmonioso, em cuja comparação as estátuas de MIGUEL ÂNGELO são uma bagatela de criança.

E eis pôsto o problema da *finalidade física* ou *cósmica.* Estas atividades naturais, tendem também elas, de um modo

4. Admiràvelmente S. TOMÁS: *Sicut influere causae efficientes est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. De Verit.* Quaest. 22. art.

http://www.obrascatolicas.com

inconsciente, em virtude da própria natureza, a realizar uns tantos *bens;* ou êstes bens — resultam apenas como simples conseqüentes das suas ações desorientadas? A ave tem asas para voar, ou voa porque tem asas? Nós temos olhos para ver, ou vemos porque temos olhos? Atendei bem à diferença radical das duas concepções. Em face de um movimento — o de uma seta que atravessa o espaço — vós lhe observais a direção primeiro, depois o alvo que atinje e onde cravando-se pára. Duas interpretações são possíveis ante a *observação do fato bruto:* a do antifinalista: a seta atingiu o alvo porque levava aquela direção: a do finalista: a direção da seta era condicionada pelo alvo que devia atingir; o seu movimento era uma *tendência,* a seta *tendia* para o alvo. No primeiro caso, na interpretação puramente mecanicista, o alvo era um *têrmo,* um simples *resultado* do movimento; na interpretação finalista, o alvo era um *fim,* un *bout,* un *but.* Estendei agora à totalidade dos movimentos cósmicos esta dupla maneira de encarar os fatos e tereis duas concepções do universo radicalmente antitéticas.

Na primeira: o mundo é um complexo de movimentos sem razão de ser: o que nêle acontece é uma simples resultante do entrechoque destas eficiências desordenadas.

Na segunda achamo-nos em face de um universo *orientado;* cada ser é uma *natureza,* isto é, um princípio radical de atividades e passividades que tendem a realizar um tipo determinado, um *bem* que constitui a sua razão de ser.

Nesta visão das coisas cumpre ainda distinguir uma finalidade *interna,* outra *externa.* A primeira visa o bem de um determinado ser, em si, e tem como princípio radical a sua própria natureza, destinada a realizar um determinado tipo. O fim de um carvalho é realizar êste tipo específico, o dos olhos é ver; o do estômago, digerir. A segunda é uma finalidade resultante da adaptação de uns sêres para o bem dos outros; umas espécies são úteis a outras; o reino vegetal presta ao animal os seus serviços; a finalidade extrínseca vê

no universo grupos de sêres feitos uns para outros e daí conclui a subordinação de meios a fins ou as relações de finalidades visadas pelo Autor da natureza. Foi destas finalidades extrínsecas que abusaram alguns finalistas, tipo BERNARDIN DE ST. PIERRE. E' principalmente sôbre a finalidade *interna, imanente* que insistem ARISTÓTELES e S. TOMÁS; e sôbre ela basearemos principalmente as nossas demonstrações.

Cremos haver definido o estado justo da questão: ante esta dupla interpretação do universo: a finalista e a antifinalista: qual delas se concilia com a totalidade dos fatos observada imparcialmente e com a exigência superior dos princípios racionais aplicados com lealdade em tôda lógica de suas conseqüências?

A nossa demonstração, simples em si, mas naturalmente alongada pela necessidade das análises e da exclusão de outras interpretações, desenvolve-se em dois momentos: 1º) No Universo que observamos *há ordem* e portanto *finalidade;* 2º) A ordem cósmica não se explica sem uma Inteligência ordenadora.

O efeito da convicção final e decisiva está naturalmente condicionado pela convergência das duas premissas, iluminadas simultâneamente pelo fulgor de uma evidência vitoriosa. Infelizmente a escassez do tempo obriga-nos a interpor entre as duas demonstrações intervalo não direi fatal, mas desfavorável de um longo mês. Só a vossa atenção e memória lhe poderão compensar as desvantagens inevitáveis.

O Universo, submetido à nossa observação, apresenta-nos o espetáculo magnífico da ordem. Não digo por ora que tudo no universo é ordem, que a desordem não existe; não. Afirmo apenas que há ordem, e havendo ordem, há finalidade. [5]

Que é de fato, a ordem? Unidade na multiplicidade. Com efeito, onde quer que há ordem há: 1º) uma multiplicidade

5. Sôbre estas noções cfr. MERCIER, *Ontologie,* 536-540.

http://www.obrascatolicas.com

de elementos; 2º) um complexo de relações de coexistência ou sucessão; 3º) um princípio de unidade que determina à natureza estas relações. Ordenar uma biblioteca é tomar um certo *número de livros, dispô-los em estantes, ou prateleiras,* segundo um critério preestabelecido: formato do volume, natureza do assunto; ordem da aquisição ou impressão, etc. Há, portanto, num todo ordenado uma relação de partes que *se coordenam* ou *subordinam.* Coordenação de partes coexistentes: ordem de *constituição,* ou *ordem estética.* Subordinação de partes que se sucedem como meios e fins: ordem de *finalidade* ou *teleológica.* Em última análise, as duas espécies de ordem não são irredutíveis: fundem-se numa só: a ordem de finalidade que condiciona a ordem de constituição. A composição de partes de um todo é necessàriamente determinada pela sua razão de ser ou finalidade da obra ordenada. O fim é, pois, o princípio de unidade da ordem. Profundamente define S. Tomás a ordem: *recta ratio rerum ad finem:* a exata adaptação das coisas aos seus fins.

A existência da ordem, no universo assim concebida, é tão evidente que os mais negros pessimistas — um Schopenhauer ou um Nietzsche, — não ousam negá-lo inteiramente. Poderão ter pôsto em relêvo as desordens acidentais, as desadaptações esporádicas, as teratologias ou disteleologias; não conseguirão escurecer de todo que há formosura e bondade na natureza. Os gregos tão sensíveis à impressão da ordem e da beleza, chamaram o nosso universo: *cosmos;* os latinos verteram-no por *mundus;* um e outro têrmo significam, ordem, consonância de partes, harmonia de efeitos, euritmia.

O mundo apresenta-nos antes de tudo uma *ordem absoluta* ou *intrínseca* nas diferentes partes que o integram. Em cada ser, em cada uma das suas partes com função própria há uma admirável convergência de elementos díspares, inexplicável sem uma pré-adaptação a um fim determinado. [6] Considerai, por exemplo, os olhos do homem. No fundo, um sistema de filêtes nervosos, capazes de transmitir aos centros cerebrais uma sensação de luz e expandindo-se no interior do globo ocular em miríades de elementos diferenciados, cones e bastonetes, sensíveis à luz e à variedade das côres. Em seguida uma série de meios transparentes, sólidos ou líquidos, constituindo um sistema dióptrico centrado de modo que a imagem luminosa obtida se vá formar na superfície da retina. Uma lente de curvatura variável — o cristalino — permite adaptá-lo a tôdas as distâncias, de alguns centímetros ao infinito. Um diafragma eliminando os raios periféricos assegura a nitidez da imagem e corrige as conseqüências da aberração de esfericidade. O humor lacrimal lavando contìnuamente a superfície de refracção, conserva-lhe a transparência. A dualidade dos órgãos visuais permite a visão estereoscópica com a percepção do relêvo e da terceira dimensão. A posição dos olhos na cabeça e um sistema de músculos sinérgicos amplia-lhe o campo de visão facilitando-lhes os mais variados movimentos. A cavidade da órbita, as pálpebras, celhos e sobrancelhas protegem a delicadeza dêste aparelho que realiza o que ainda não conseguiram todos os nossos aparelhos ópticos, fotográficos e cinematográficos. Diàriamente os nossos olhos podem tomar mais de 864.000 clichês. Cada uma das suas partes é por sua vez uma obra-prima cuja complexidade os progressos da anatomia e da fisiologia nos vão revelando de dia para dia. Só o cristalino é formado por mais de duas mil e duzentas lamelas superpostas e concêntricas; seu tecido é constituído por fibras prismáticas de seção hexagonal cujo número, dizem os tratados de histologia, se eleva a cinco milhões. A constituição histológica da retina é de uma complexidade estontea-

6. Para a construção dos olhos e sua finalidade biol. ap. Descoqs, 356; L. Murat, *Les Merveilles du Corps Humain,* 2ª, Paris, Téqui, 1912, pp. 351-535.

http://www.obrascatolicas.com

dora; nela já se chegam a discernir mais de dez camadas de elementos, diferenciados de modo a assegurar não só a impressão da imagem, mas a percepção das côres e a reconstituição fotoquímica quase imediata dos elementos alterados por uma percepção anterior. Lêde durante algumas horas um tratado de anatomia como o de Testut, e tereis uma idéia da complexidade, e da multiplicidade de problemas matemáticos, físicos, químicos e fisiológicos harmoniosamente resolvidos na formação do órgão visual. Explicai agora êste trabalho admirável da natureza, feito todo na vida intra-uterina, quando o feto ainda não podia utilizá-lo sem um *plano,* sem uma *intenção* de formar um órgão para ver. Qualquer modificação, nos inumeráveis elementos que devem convergir para êste resultado bastaria para comprometê-lo irremediàvelmente. Que as células nervosas da retina em vez de sensíveis às ondulações luminosas, ou não fôssem sensíveis ou o fôssem às outras formas de energia ondulatória, que qualquer dos meios, líquidos ou sólidos interpostos entre a retina e a córnea, em vez de transparentes, fôssem opacos, que aumentasse ou diminuísse o seu índice de refração, que as distâncias exigidas pelo sistema dióptrico se modificassem sensìvelmente, — em vez de um órgão capaz de ver, teríeis a inutilidade de uma congérie de elementos caòticamente juxtapostos. Impossível explicar a formação dos olhos sem recorrer a um plano, a uma finalidade que explique a convergência dos inumeráveis elementos que o constituem. Porque, atendei bem, no efeito que observamos não há só os elementos com suas propriedades específicas, não há só movimentos regidos pelas leis mecânicas, há uma *convergência* de tôdas estas propriedades e ações para um determinado resultado, há uma subordinação a um bem superior que se obtém e que não encontra a sua explicação em cada um dos elementos.

Nos olhos há milhões e milhões de átomos, há milhões e milhões de moléculas de uma complexidade e instabilidade

estonteadoras, há células e tecidos, há nervos que sentem, há músculos que movem, há vasos que alimentam, e tudo, desde as propriedades químicas e fisiológicas da citropsina até aos movimentos reflexos que asseguram o poder de acomodação do cristalino ou os movimentos sinérgicos dos globos oculares, tudo converge admiràvelmente para a unidade de uma função. E' esta convergência, é êste princípio de unidade — que exige uma explicação, que pede uma razão de ser. E outra razão de ser não há senão admitir que a natureza construiu um *órgão* para *ver.* [6a]

E não examinamos ràpidamente senão um órgão. Mas estas maravilhas a natureza as multiplica e varia num organismo com uma riqueza e uma prodigalidade admiráveis. Os ouvidos, o cérebro, o coração, os pulmões, o fígado, o estômago, todos os nossos órgãos, os nossos sistemas e aparelhos apresentam outras tantas vêzes o mesmo problema fundamental que encontramos no caso examinado: cada um dêles resultando de milhares de elementos e de combinações di-

---

6a. Magnìficamente CUÉNOT:

"Invoquer pour la genèse de ces organes des causes naturelles qui existent certainement, ce n'est nullement épuiser les problèmes qu'ils posent. En effet, quand un homme fabrique un outil, c'est-à-dire un assemblage de parties dont la réunion ne peut pas être l'effet d'une rencontre fortuite, l'outil a une *fin intentionnelle,* qui revèle l'existence d'un esprit capable d'abstraction et de prévision; en outre des déterminismes mécaniques, il y a, hors de la fabrication, un guidage exercé constamment par l'ouvrier. Or il est de toute évidence que des accidents fortuits de variation, même préservés par une sélection hypothétique, ne peuvent se superposer pour édifier un organe qui n'a d'intérêt vital que lorsqu'il est parfaitement terminé. Darwin le sentait bien, lui qui disait que le problème de la genèse de l'oeil lui donnait la fièvre. Nous sommes donc amenés invinciblement à postuler l'existence d'un agent directeur d'ordre métaphysique guidant les variations vers une fin utile, de même que l'ouvrier se servant des matériaux qu'il a sous la main, dirige la fabrication d'un outil." (CUÉNOT, na *Presse Médicale,* 8 nov. 1930, p. 1528. DESCOQS, I, 358-9.)

http://www.obrascatolicas.com

versas que se realizam e se modificam a cada instante: e finalmente se acham *complementares:* convergentes para assegurar como meios um bem determinado.

Mais: estas finalidades parciais, subordinam-se harmoniosamente a uma finalidade geral; êstes órgãos que realizam suas funções particulares fundem-se como partes num grande todo, cuja existência asseguram. O organismo tem o seu fim próprio, o seu tipo específico a conservar, desenvolver e perpetuar; e êste fim não o realiza senão graças à convergência de suas funções elementares. A evidência da finalidade torna-se destarte mais luminosa; intensificaria ainda a sua claridade se refletirmos que êste organismo é a própria natureza que o constrói partindo de um germe microscópico. Poucos fenômenos que se mostram tão refratários à explicação mecanicista como a *ontogênese.* Esta célulazinha insignificante onde a análise nos revelaria uma mistura muito completa de colóides diferentes e variáveis *tem uma idéia a realizar.* Ela não é um grande organismo, um animal em miniatura, como se julgou algum tempo; o seu desenvolvimento não se faz por um aumento de partes minúsculas preexistentes, mas por *epigênese,* isto é, por uma série de adições e transformações sucessivas e diferenciações ulteriores, mais e mais complexas. Os seus órgãos, ela os vai construindo, conservando, reparando, uns após outros: constrói um aparelho registrador do som antes que lhe cheguem ondas sonoras; um aparelho visual antes de entrar em contato com a luz; [7] todos os sistemas e aparelhos indispensáveis à sua vida extra-uterina antes de se achar no seu meio exterior; e tudo isto em harmonia com um plano determinado, com um tipo específico definido, com a *idéia de um todo* anterior ao desenvolvimento de suas partes e que preside a esta evolução admirável. [7a]

7. Há aí "l'accord d'un sistème avec um phénomène qui ne se produira que longtemps après et dans des conditions nouvelles, par conséquent une correspondance qui ne peut être fortuite." JANET, *Causes Finales,* p. 57. (DESCOQS. 361.)

E à ordem *absoluta,* que no interior de cada ser subordina as suas diferentes partes às exigências do todo, convém acrescentar a *ordem relativa* resultante das relações recíprocas de vários sêres ou grupos cada vez mais complexos de sêres que cooperam para um bem mais geral. Nesta *finalidade extrínseca,* haverá talvez o perigo de perder-se em harmonias imaginadas ou pueris; mas os exageros ou as caricaturas de uma verdade não nos devem tornar irreconhecível a sua autêntica fisionomia. Como a ordem absoluta é *dela corolário,* existe também no mundo uma *ordem relativa* que se amplia de esfera em esfera até ligar num só sistema de relações o universo inteiro.

Como exemplo de ordem relativa entre indivíduos citarei as maravilhosas adaptações dos dois sexos ao bem geral da conservação da espécie. Quereis um caso particular, lem-

7a. "Le finalisme du développement ontogénique est trop évident pour qu'on puisse essayer sérieusement de la nier. Il résulte de la convergence de multiples activités morphogénétiques vers un but unique, c'est-à-dire, vers la création d'une admirable unité fonctionelle, dont chaque partie sert a maintenir la vie et à garantir le bien-être de l'ensemble. Nous le répétons: rien de semblable même de loin, ne s'observe dans aucun processus phisico-chimique du monde inorganique." (RIGNANO, *Qu'est-ce-que la Vie,* p. 31. DESCOQS. 361.) A explicação que desta finalidade dá RIGNANO é insuficiente (Ver ibid. DESCOQS.)

"Quem quer que reflete sôbre o modo por que o pintainho nasce do ôvo, experimenta uma admiração profunda. O biólogo conhece os pormenores mínimos dêste processo evolutivo, mas êste conhecimento não chega a diminuir o seu sentimento de admiração: sob os seus olhos êle vê realizar-se um milagre análogo ao de um palácio que se elevasse espontâneamente, sem a intervenção de nenhum operário, começando de um monte de cal e de tijolos, no qual êle visse pouco a pouco abrirem-se portas e janelas, formarem-se vidros, venezianas, varandas e móveis". GRASSI, *La Vita,* p. 4. DESCOQS. 361.

http://www.obrascatolicas.com

brai-vos o da fecundação de uma planta aquática, a *valisnéria*. [8]

Na estação oportuna, a planta masculina desprende no fundo d'água as suas flores portadoras do pólen; emergem e flutuam na superfície como palhetas de prata. Na mesma época a planta feminina desenrola as suas longas hastes floríferas até atingirem também elas a superfície das águas; aí a flor solitária desabrocha, recebe a poeira animada que a fecunda; e, uma vez depositária das promessas de vida, cerra novamente as suas pétalas, recolhe os anéis de sua espiral desenrolada e volta assim às profundezas das águas onde terá assegurada a sua posteridade.

Como exemplo de adaptação recíproca de dois reinos lembrai a função clorofiliana, que decompondo o anidrido carbônico, resultado da respiração dos animais, fixando-lhe o carbono e restituindo livre o oxigênio conserva à nossa atmosfera a sua composição constante que torna possível tanto a vida das plantas quanto a dos animais.

De uma ordem geral que liga entre si as diferentes partes do universo não temos melhor prova do que a existência de leis universais que tornam possível a ciência. A natureza evidentemente obedece a um plano, e apresenta-se-nos como uma organização admirável de conjunto. É esta persuasão, consciente ou inconsciente que anima e justifica todo o trabalho científico desde o do naturalista que divide e classifica os sêres em espécies e gêneros, isto é, em formas definidas e harmoniosas, até o astrônomo e o geólogo que, confiado na existência da ordem, concretizada na constância das leis naturais, investiga a gênese e a evolução das nossa terra, do nosso sistema planetário, dos infinitos mundos que se libram na imensidade dos espaços.

O espetáculo de tôdas estas manifestações incontestáveis da ordem evidencia triunfalmente a existência da finalidade natural. E não há inteligência que se furte à sua impressão profunda. [9] Mas o filósofo pode elevar-se ainda mais alto e descobrir analìticamente na própria idéia de ação a exigência essencial de uma finalidade. Estai comigo por mais alguns instantes.

8. Ver esta descrição feita por JOLY, DESCOQS, 367.

Uma causa eficiente de si é indeterminada ou indiferente a agir ou não agir, a agir dêste ou daquele modo. E nenhum efeito se seguirá enquanto não fôr tirada esta dupla indeterminação. E' mister que a causa seja determinada ou se determine a agir e a agir de certo modo: do contrário não haverá nem êste efeito nem efeito algum. Antes portanto que exista algo na ordem real, houve uma influência que fêz passar um determinado efeito — entre outros possíveis — da ordem ideal para a real; uma orientação da causa no sentido da ação e da ação produtiva dêste efeito. Esta influência é precisamente a causa final — que precede a realidade e lhe determina a existência.

Por outra. A ação fica indeterminada e portanto impossível enquanto lhe não assinais um têrmo. Quem diz *faço*, nada afirma de inteligível enquanto não acrescenta um objeto direto, diriam os gramáticos, um *têrmo*, diremos nós, que especifique o fazer e o possa tornar significativo de uma ação concreta, real — faço *um relógio*, faço um discurso. Não há pois ação, sem *determinação*, sem fixação prévia de um *têrmo*. O determinismo, longe de ser incompatível com a finalidade, exige-a imperiosamente. Que significa, de fato, o determinismo, em que se baseia tôda a possibilidade da nossa ciência? A relação constante entre dois têrmos: dado um antecedente, seguir-se-á necessàriamente um conseqüente.

9. Sôbre o caráter analítico do princípio de finalidade, cfr. DE RÉGNON, 362, 364; GARRIGOU, *Dieu*, 328, 333; *Le Realisme du Princ. de Finalité*, 112-117, 118-120, 51; MARÉCHAL, *Le Point de Départ*, V, 267, 412; SERTILLANGES, *Dieu ou Rien*, I, 24-26; MARITAIN, *Antimoderne*.

http://www.obrascatolicas.com

E que significa a certeza desta relação senão que um está orientado para o outro, que antes da ação há uma *tendência* que a dirige para um têrmo definido com exclusão de outros? Admitis, porventura, que de uma ação possa seguir-se um resultado *qualquer?* Então renunciai a qualquer previsão, a qualquer conhecimento científico, a definir qualquer ser. Definir um ser é afirmá-lo orientado para esta e não para aquela atividade. Prever é afirmar de antemão a existência de um efeito do qual se conhecem os antecedentes. Não pode haver, portanto, ação, sem uma direção; direção implica dois têrmos: o ser com as suas tendências, a ação resultado desta tendência. O efeito que daí se segue e define o ser de que provém, antes de existir era *fim,* depois de existente é *resultado.* Tôda a ação tem um fim — eis uma verdade *analítica* — essencialmente necessária. Na própria idéia de ação analisada profundamente inclui-se a necessidade de um fim. O princípio de finalidade: *omne agens agit propter finem* — é analítico; como o princípio de causalidade que já examinamos: tudo o que começa a existir tem uma causa eficiente. Não o formamos por uma indução experimental; vemo-lo intuitivamente na evidência de um princípio primeiro. [10]

A base, pois, sôbre que havemos de elevar a nossa demonstração teológica da existência de Deus é segura, e oferece os fundamentos sólidos para uma construção inconcutível. Não há como contestar a finalidade sem negar todos os valores pelos quais somos homens e a vida é digna de ser vivida.

Negar a *inteligência* — que, numa análise evidente da idéia de ação, encontra a exigência essencial de um fim. Ação sem finalidade: ação sem razão de ser. Afirmação de que é ou possa ser o que não tem razão de ser; suicídio da razão.

10. RAVAISSON, LACHELIER, HARTMANN, acentuam o caráter analítico do princípio de finalidade, cfr. GARRIGOU, *Dieu,* pp. 329-331, *Principe de Finalité,* 119.

Negar a ciência; que não se concebe sem o determinismo dos fenômenos que permite a previsão dos fatos e o descobrimento das leis que os regem; que supõe a existência dos sêres com suas naturezas capazes de ser *definidas* pela constante orientação de suas atividades. Determinismo dos fatos, definição dos sêres — fórmulas diversas de exprimir a possibilidade da ciência, o caráter essencialmente teleológico de tôda atividade.

Negação da *moral.* Por essência, a moral é uma ciência de valores: tal ato é bom: tal outro é mau. Todo o juízo do valor supõe a existência de um fim e caracteriza-se pela proporção que enuncia do meio ou de obstáculo ao seu conseguimento. Os sistemas morais poderão variar com a natureza do fim que se pretende assinar ao homem. O fim natural do homem é a sociedade, é o prazer, é a dignidade racional? Tereis o sociologismo, o edonismo, o eudaimonismo. Dizei, porém, que o homem é um ser sem finalidade: cortastes pela raiz a possibilidade mesma da moral. Já não há como organizar uma tabela de valores humanos. Tudo é bom: tudo é mau; nada é bom; nada é mau: juízos equivalentes. Sem um fim a realizar, falta-nos de todo um critério, ou princípio de discernimento das coisas: é, em tôda a fôrça etimológica do têrmo, a *anarquia* (= ausência de princípio) de valores.

Folguemos que a existência de Deus esteja assim indissolùvelmente ligada a tudo o que constitui a dignidade humana. Negá-la ou pô-la em dúvida é reduzir-nos à infinita miséria do absurdo, do ceticismo, da anomia moral, do niilismo desesperador.

Causarum finalium investigatio sterilis est, dizia-nos BACON; estéril, talvez, no domínio das ciências puramente positivas — onde ainda assim se impõem muitas reservas à generalidade de sua afirmação. Encerrando-se na investigação das relações dêstes antecedentes e conseqüentes, para obter êstes mediante aquêles, a ciência positiva poderá talvez cin-

http://www.obrascatolicas.com

gir-se à investigação das causas eficientes. Mas o conhecimento do homem não se limita ao utilitarismo puro das aplicações científicas à indústria, aspira também a uma explicação das coisas que não se completa senão quando descansa na Razão última de quanto existe que é, ao mesmo tempo, a Verdade Suprema e o Primeiro Amor.

As virgens consagradas a Deus não aumentam de algumas unidades os braços que trabalham; sua missão social é mais alta; às almas sequiosas de Infinito apontam o caminho do céu.

§ 2 — Prova Teleológica (*)

Um fato e a sua interpretação racional completa, eis o em que se resume o argumento teleológico ou finalístico, capaz, na sua simplicidade profunda, de levar a Deus pequenas e grandes inteligências.

O fato que se nos impõe à observação mais desatenta é a *existência da ordem* no mundo. "Tudo no universo, já advertia Aristóteles, está submetido a uma ordem certa ainda que esta ordem não seja a mesma para todos os sêres, peixes, aves e plantas. Nêles as coisas não se acham dispostas de modo que umas não tenham relações com outras. Longe disto: tôdas elas se acham relacionadas; tôdas concorrem com perfeita regularidade para um resultado único. Vemos no universo o que se vê numa casa bem governada". (*Metaph.* t. XII, c. X.)

Depois de Aristóteles as ciências já então constituídas progrediram imensamente; iniciaram-se e desenvolveram-se muitas outras. Tôdas elas, sem nenhuma exceção, vieram trazer novas confirmações à certeza antiga. E qualquer sábio moderno pode subscrever a sentença de Richet: "Dans un cours de physiologie, on ne peut passer sous silence la finalité des organes... [aqui uma restrição]... Il convient d'insister sur ce *fait* qu'il n'y a pas dans l'organisme de dispositions qui soient inutiles. Tous les organes ont leur fonction, tout phénomène physiologique est un phénomène de defense, de protection." (Richet, *Revue des Deux Mondes*, 1923, t. VI,

(*) Conferência ao Centro D. Vital, no Colégio Santo Inácio, aos 29 de setembro de 1933.

http://www.obrascatolicas.com

p. 383. DESCOQS I, 340. Ver aí outro texto interessante de 1931.)

Convém insistir sôbre *êste fato,* diz-nos RICHET. Assim é, notai-o bem. Trata-se de um *fato.*

E' um fato que milhões de elementos disparatados — átomos, moléculas, células, tecidos se unem num globo ocular de modo que permitem e tornam possível esta função: *ver.* Que a mesma convergência admirável do múltiplo para um resultado se repete em cada órgão, tornando-o instrumento apto para o exercício de uma *função determinada.* Que tôdas estas funções parciais desde a atividade de uma célula até a ação coordenadora do sistema nervoso concorrem harmoniosamente para uma unidade superior: a formação de um organismo, a conservação e a transmissão do seu tipo específico. Que êste fenômeno admirável não se observa só no homem, em cada homem que vem a êste mundo; mas em tôdas as espécies, animais e vegetais: cada uma delas com a sua complexidade própria, com os seus órgãos diferenciados e adaptados às exigências particulares do meio em que vivem e onde vão haurir os elementos indispensáveis à sua conservação e perpetuação. Em todo êste imenso e magnífico espetáculo que nos oferece o mundo da vida há uma ordem incontestável: efeitos úteis constantemente obtidos pela convergência de um sem-número de causas elementares.

Um pessimista azêdo poderá comprazer-se em revelar também os casos de desordem ou de monstruosidade que se encontram na natureza; por ora pouco se nos dá. Será talvez um problema a resolver mais tarde. Veremos que de fato êste mundo não corresponde à ingenuidade do otimismo leibniziano: não é o melhor dos mundos possíveis; mas veremos também que muitas das supostas desordens ou inutilidades se devem lançar mais à conta da nossa ignorância do que à ausência de uma finalidade real, e que outras — desordens relativas e particulares, se explicam pelas exigências e conveniências de uma ordem universal, como certos acordes duros e torturados e certas dissonâncias reais, nos grandes mestres da composição musical, acabam resolvendo-se em magníficas harmonias.

Não é, porém, nem deve ser esta a nossa preocupação presente. As anomalias da desordem criarão talvez uma dificuldade a desatar-se mais tarde. Atualmente, achamo-nos em face de um fato: a *ordem;* e êste fato exige uma explicação.

Na palestra passada já a esboçamos nas suas primeiras linhas: impossível explicar a ordem sem recorrer à finalidade. Em cada um dos elementos separados não se encontra a razão de inteligibilidade desta sua convergência que assegura a unidade, a constância e a utilidade do resultado. Sem um fim previsto, unificador e coordenador das causas divergentes, o efeito útil obtido ficaria sem razão de ser na sua complexidade, regularidade e utilidade.

Cumpre-nos agora aprofundar esta explicação e tirar-lhe as últimas conseqüências. Um primeiro contato com as tentativas de outras teorias só nos poderá servir para desembaraçar o terreno e examinar a questão sob todos os seus aspectos.

Antiga como os primeiros ensaios do pensamento grego é a teoria do *acaso.* Do entrechoque dos primeiros elementos saíram a princípio inúmeras combinações, umas úteis e por isso mais estáveis, outras inúteis, monstruosas, inconsistentes. Desapareceram estas no vórtice incessante das transformações em que a natureza remodelava os seus ensaios como a artista que atira no metal em fusão os fragmentos de um esbôço mal sucedido. Assim, pouco a pouco, à fôrça de acasos felizes do caos primitivo em que se debatia a desordem inquieta dos elementos foi surgindo a estabilidade e a beleza do cosmos atual.

Alguns modernos não renunciaram de todo a esta taumaturgia do deus-acaso; vestiram-na de roupagens mais científicas, protegeram-na com a gravidade imponente dos teo-

http://www.obrascatolicas.com

remas matemáticos e julgaram assim ter encontrado o fundamento de uma metafísica que prescindisse do Deus-Inteligência e o exorcisasse cientìficamente do Universo. Tomai, dizem-nos êles, as letras necessárias para compor um poema como a *Ilíada:* entre as várias combinações possíveis há uma que coincide com a da obra de arte: lançai os tipos o número de vêzes que fôr mister, haverá uma probabilidade (que um teorema de BERNOVILLI, permitirá precisar), de que venhais a obter o poema de HOMERO sem HOMERO. Aplicai agora a todo o Universo o mesmo raciocínio. A ordem atual dos elementos era possível, pois que de fato existe. Daí à natureza o infinito do tempo para que ela possa esgotar no infinito do espaço a possibilidade de tôdas as combinações, que, afinal de contas, são em número finito e tereis a probabilidade que da sua imensa oficina de ensaios saia um dia a obra-prima do Universo atual. Foi o que se deu: a ordem que contemplamos nasceu do acaso, regido na irregularidade das suas aventuras pela fórmula regular do cálculo das probabilidades.

Raras vêzes as matemáticas se portaram com mais indulgência a vestir com a austeridade de seus teoremas a indigência farroupilha de uma metafísica reduzida à miséria suprema do desespêro.

Fixai antes de tudo pela frente esta *idéia do acaso,* para verdes se ela comporta a função que se lhe quer atribuir. Que é que chamamos *acaso?* Quando é que se diz *casual* ou *fortuito* um acontecimento?

Cavais a terra para lançar os alicerces de uma nova construção. Encontrais um tesouro, aí escondido pelos Jesuítas nos tempos coloniais. Acaso feliz!

Passa despreocupado um transeunte pela rua. Cai-lhe na cabeça uma telha de uma construção vizinha! Acaso infeliz!

Numa e noutra hipótese que tendes? Uma coincidência de duas séries causais independentes. Quando caváveis o terreno, a vossa intenção era lançar os fundamentos de um novo

edifício; êste fim determinava e orientava a ação dos meios empregados. Quando os Jesuítas enterraram o seu ouro no mesmo subsolo sua intenção não sei qual era, certamente não era fazer-vos milionário da noite para o dia. As duas séries causais independentes cruzaram-se fortuitamente: e quem pretendia lançar alicerces, encontrou tesouros. Do mesmo modo no outro exemplo. A passagem do transeunte determinada pelas causas que o levaram a sair de casa; a queda da telha por uma rajada de temporal ou pelo descuido de um operário.

O acaso não é portanto uma *causa,* mas um resultado, não explica como princípio eficiente a existência de um efeito, origina-se da interferência imprevista de duas causas ou séries de causas regularmente independentes.

E' um resultado, e um resultado *acidental,* isto é, que não se segue por si das atividades causais, em jôgo, não se acha contido entre os seus efeitos próprios, intencionais, visados, efeitos que haviam determinado os movimentos e ações que o provocaram, mas a êles se lhe acrescenta de modo inesperado e fortuito.

Não procurava tesouros quem abria alicerces. Não desejava receber uma telha na cabeça quem seguia confiadamente o seu caminho. O acaso é um resultado acidental, que supõe as causas naturais agindo em vista de seus fins próprios. Por isso mesmo, os fatos que se atribuem ao acaso são:

1º) *imprevistos* (não imprevisíveis). Conhecem-se de antemão os efeitos próprios, *per se* ligados às suas causas próprias por vínculos de causalidade natural: abrir uma vala é o efeito natural de quem cava a terra com intenção de lançar alicerces. Não se conhecem com antecedência as convergências fortuitas de séries de atividades independentes.

2º) *raros* e *inconstantes* e pela mesma razão: a constância e freqüência de um efeito pede, como sua razão de ser, uma relação de causalidade natural; o efeito constante provém da natureza da causa, do que nela há de permanen-

http://www.obrascatolicas.com

te como princípio de atividade, do que lhe constitui a identidade fundamental. O acaso é incerto e caprichoso. Se oito ou dez dias seguidos, à mesma hora, no mesmo lugar, um transeunte é atingido por uma telha já não atribuis êste efeito a uma coincidência fortuita mas procurais talvez na vontade de fazer mal de algum operário uma explicação capaz de dar a razão desta constância; muito mais ainda se esta constância se exprimisse não por uma simples repetição de dez ou quinze casos análogos mas por uma universalidade concretizada na fixidez de uma lei natural.

Desta análise podemos inferir que "três idéias fundamentais se encontram envolvidas no conceito do acaso: 1º) a independência de duas causas ou de duas séries causais, que, desenvolvendo-se paralela ou sucessivamente, não influem umas nas outras; 2º) um *encontro* entre estas séries de fenômenos independentes, encontro de que resulta um acontecimento inesperado, que na ordem comum das coisas não se acha contido nem numa nem na outra destas causas ou séries causais; 3º) a ausência de qualquer *inteligência* humana ou *vontade* refletida, agindo intencionalmente para produzir êste encontro acidental ou fortuito". [1] O caráter de inesperado e surpreendente do acaso resulta da nossa ignorância. Para uma inteligência que conhecesse simultâneamente as duas séries causais, o resultado do seu entrecruzar nada teria de fortuito ou imprevisto. Como bem diz POINCARÉ, o acaso é "a medida da nossa ignorância". (PÉRRIER, RA, XLI, p. 722.) [2]

1. M. PÉRIER, *Hasard et Causalité*, na R.A. XLI(1925) p. 726. Neste vol. 722-735, no vol. XLII(1926)26-32; a questão é tratada magnìficamente. Sôbre o assunto bibl. DESCOQS I, 326; *Desenvolvimento*, 381-394. Esta análise da noção de acaso já se acha perfeita em ARISTÓTELES; os modernos a confirmam e nada lhe acrescentaram de essencial. Ver def. de MALDIDIER, RA. p. 725; COURNOT, DESCOQS 325.

2. Já o dizia ARISTÓTELES, DESCOQS I, 324; HUME, RA. XLII, p. 28; BOUTROUX, *Contingence*, p. 340; CHEVALIER, DESCOQS. I, 384.

Apelar, já o vêdes, para o acaso como explicação da ordem do universo é renunciar a qualquer explicação, é pagar-se de uma palavra sem significado correspondente às exigências da questão — uma verdadeira infantilidade.

O acaso é um *fato*, não é uma *causa;* supõe causas ordenadas a agirem em vista de um fim preciso e se lhes superpõe como um resultado acidental. Não chega mesmo a ser um efeito que precise de uma causa própria: para explicar-lhe a existência, na ordem das causas eficientes não é mister mais do que as atividades das duas causas ou séries causais paralelas; o acaso resulta da sua coincidência fortuita que se escondia à nossa ignorância.

Recorrer ao acaso para excluir a Deus do Universo é hipostasiá-lo ou personificá-lo como uma causa *eficiente* ou uma *explicação,* é tomar a nuvem por Juno e atribuir-lhe uma função *em antítese absoluta com a significação do seu conceito,* esvaziando-o portanto de todo e qualquer conteúdo inteligível.

(E a situação não se muda quando o *fato* casual, repetindo-se em séries homogêneas pode receber como expressão uma fórmula matemática. Num dado bem feito não há razão para que de preferência [vire de uma ou outra face], etc. Sôbre o cálculo das probabilidades e a sua explicação cfr. RA. LIII, p. 28).

O exemplo da *Ilíada* que talvez à primeira vista impressiona como um sofisma que não se sabe deslindar, encerra o paralogismo de uma petição de princípio evidente.

A combinação das letras de fôrma a reconstituir o poema é uma das possíveis; logo, num tempo ilimitado deverá realizar-se, com uma probabilidade que é possível calcular. Agite-se por um prazo conveniente o saco da loteria e um belo dia sairá a sorte grande.

Tôdas as combinações possíveis hão de realizar-se? Sim; contanto que se verifiquem *tôdas as condições* de sua possibilidade. Ora, entre as condições que tornam possível uma

http://www.obrascatolicas.com

complexidade ordenada encontra-se precisamente a exigência de uma inteligência ordenadora. Afirmar que a ordem do poema poderá sair do choque anárquico de fôrças cegas, sem intervenção de uma inteligência, é precisamente supor o que se debate: é postular a ordem como efeito *possível* da desordem. [3] Tomai um monte de pedras: submetei-as à ação de fôrças mecânicas cegas que as agitem: num tempo conveniente tôdas as combinações possíveis poderão ter-se realizado; mas estas combinações *possíveis* a simples fôrças cegas não vos darão senão *outros montes de pedras* que terão tomado umas em relação às outras tôdas as posições imagináveis. Se amanhã, porém, estas pedras se forem superpondo umas às outras, estas descendo no subsolo, as outras colocando-se simètricamente sôbre as primeiras, elevando-se em paredes, abrindo aqui janelas, ali portas, acolá formando escadas, mais adiante cobrindo em telhado, externamente burilando-se em ornatos e decorações, de modo a formar um magnífico palacete Renascença: então já vos não achais diante de uma *combinação possível* só ao jôgo cego das fôrças mecânicas anteriores. Por quê? Porque neste efeito já se revela *uma ordem intencional,* uma perfeição nova, uma convergência da multiplicidade para a unidade, que não tem sua explicação suficiente na pura multiplicidade das fôrças dispersivas. Há aqui uma realidade ou uma modalidade nova no efeito que pede a sua razão de ser para tornar-se *objeto inteligível.* E' o caso da *Ilíada;* é o caso do Universo.

Se quiserdes ainda outras considerações que evidenciem o defeito da comparação: lembrai-vos que se começa pedindo letras, isto é, pequeninos todos ordenados; em tal número e qualidade que reproduzam o poema homérico; que estas letras sejam atiradas em condições de espaço que lhes permita justaporem-se regularmente umas às outras. No caso do Universo, procede-se ainda com mais ingenuidade, pedem-se os átomos, pedem-se as suas propriedades essenciais, pedem-

3. Bem o observou DUBOT, RA., XLII, p. 32.

-se as leis que regem as suas atividades, leis de atração e de repulsão, de elasticidade, de afinidade, etc., numa palavra, postulam-se, em germe, todos os princípios da ordem cósmica. Esquece-lhes que, num espaço infinito as combinações são literalmente infinitas; que, as leis a que segue a atividade constante dos elementos supõe uma orientação para determinados efeitos, incompatível com a hipótese do acaso; que, se a ordem atual se origina de uma combinação fortuita dos elementos, nenhuma segurança temos de que a cada instante outras combinações fortuitas não a destruam e lá se vai todo o determinismo em que se baseia a possibilidade mesma da ciência. Por tôda parte e por onde quer que se encare a questão, "o acaso é um absurdo; é uma explicação que consiste em dizer: não há explicação: atitude de inteligência verdadeiramente infantil." (SERTILLANGES, *Les Sources,* p. 80.) Ou mais severamente ainda BOUTROUX. [3a]

O acaso teve, entre os ateus do século XVIII, o seu momento de voga. Nos nossos dias os que pretendem, por evicção, excluir a Deus do universo, têm outras preferências. O conhecimento cada vez mais amplo e mais profundo das *leis* naturais, a constância mais ou menos inflexível que rege os fenômenos físicos e sôbre os quais baseia a ciência a certeza dos seus resultados adquiridos e a segurança de suas previsões, não se compadecem com as arbitrariedades e os caprichos da deusa Fortuna. Já não se fala em *Acaso,* já se não

3a. O acaso "ce mot dont nous couvrons notre ignorance et qui loin d'expliquer les choses, implique le renoncement même à toute tentative d'explication, est en quelque sorte l'abdication de la pensée." E. BOUTROUX, *Contingence des Lois de la Nature,* p. 340.

"Le principe même du déterminisme, selon lequel il n'y a pas d'effet sans cause, nous contraint a definir l'évenement accidentel comme *un effet dont nous ignorons la cause,* mais non pas du tout comme *un effet sans cause:* à plus forte raison ne saurait-on ériger en cause des phénomènes notre ignorance de la cause, hipostasiée sous le nom de hasard." J. CHEVALIER, *L'Habitude,* Boivin, 1929, p. 124. DESCOQS. I, 384.

http://www.obrascatolicas.com

evoca o Destino dos antigos ; prefere-se falar em *Necessidade,* em *determinismo:* a êle se confia a missão de explicar a organização do Universo. Na segunda metade do século XIX, um têrmo de rara fortuna popular e científica, logo explorado pelo materialismo, resumia esta pretendida explicação da ordem cósmica. Já adivinhastes que me refiro à *evolução.* Tudo o que nós contemplamos hoje no universo que nos envolve é o resultado de lutas e seculares transformações, pelas quais a matéria primitiva, informe e caótica, se foi elevando, num progresso contínuo, até atingir a diferenciação das formas e a harmonia das relações que hoje contempla extasiada a nossa ciência. Uma grande massa gasosa incandescente: eis o ponto de partida. As fôrças centrífugas e centrípetas explicariam a condensação desta matéria fluida em grandes núcleos e a sua dispersão, na periferia, em anéis primeiro, depois em globos menores que continuam a gravitar em tôrno das grandes massas de que se desprenderam. Eis a origem do nosso sistema planetário, das harmonias dêste firmamento que outrora cantavam a glória de Deus. Dêstes mesmos elementos, por uma combinação feliz de que hoje não conseguimos surpreender o segrêdo misterioso, originou-se um dia o primeiro plasma vivo. Esta primeira célula, que encerrava na simplicidade de sua organização rudimentar tôdas as promessas da vida, entrou a multiplicar-se, diferenciar-se, adaptando-se às condições do ambiente e às suas variabilidades no curso dos séculos e dos milênios e dêste esfôrço gigantesco saiu todo o mundo dos viventes com a complexidade progressiva de suas estruturas e a beleza infinitamente variada de suas formas. Em tempos relativamente recentes, surgiu o homem a coroar com a sua inteligência a grandeza destas ascensões da vida na sua conquista incessante de formas mais altas. Em todo êste trabalho organizador e ordenador da evolução, nada de fortuito e de arbitrário: apenas o determinismo das leis naturais. Foi a necessidade destas leis o grande instrumento que construiu o nosso Cosmos

atual. As leis da mecânica e da física e da química, explicam as diferentes fases por que atravessou a grande nebulosa primitiva até à diferenciação atual dos mundos: cada um dos estádios dêste progresso encontra no estádio que o precedeu a sua causa determinante e a sua razão de ser explicativa. As leis que regem a vida, a sua transmissão e a sua plasticidade de adaptação ao meio, explicam por sua vez o desabrochar do germe primitivo neste admirável ramalhete de formas vivas que ainda hoje os nossos naturalistas estudam e classificam ou que outrora deixaram impressos nas camadas de outras eras, indeléveis, os vestígios de sua passagem na terra.

Aí está a origem e a explicação da ordem no Universo atual: Foi a evolução que o construiu e, para êste imenso labor, não precisou senão do determinismo das próprias leis naturais. Aqui neste mundo assim cientìficamente concebido não há lugar para uma Inteligência ordenadora de que se serviram os povos na simplicidade de sua infância. Hoje a tratamos como aconselha Comte: despedimo-la cortêsmente, depois de lhe agradecer os serviços prestados outrora.

E se disséramos que, como explicação racional da ordem cósmica, a fada Evolução com o condão de sua varinha mágica não vale mais do que o caprichoso e destronado Deus-acaso e talvez não valha tanto? Diríamos com singeleza a mais fàcilmente demonstrável das verdades.

Focalizemos, antes de tudo, o ponto exato do debate. A evolução não é dos materialistas, é de todos. Não tratamos aqui de aceitá-la ou de repeli-la ou de impor-lhe as restrições ditadas pelas exigências dos princípios ou pela totalidade dos fatos observados. O que nos importa saber é outra coisa: A Evolução, se existe e na medida em que existe, dispensa a intervenção de uma causa inteligente para explicar a ordem do Universo? Assim o pretenderam os materialistas, tipo Haeckel, que dela fizeram um cavalo de batalha contra o

http://www.obrascatolicas.com

teísmo. A razão, porém, não está por estas negações superficiais e apaixonadas.

Que é a Evolução, senhores? Um *processo,* não uma *causa:* uma resposta ao *como* se passaram os fatos, não ao seu *por quê?* derradeiro. Mas o seu *por quê?* está na *necessidade* das leis da natureza. Equívoco fundamental. Há necessidade e necessidade; necessidade absoluta e necessidade hipotética. Absolutamente necessário é o que é e não pode deixar de ser em hipótese alguma. Assim, são necessários os primeiros princípios da inteligência: os princípios de contradição, de razão suficiente e de causalidade. Hipotèticamente é o que não pode deixar de ser, não de modo universal, mas uma determinada suposição. Assim: amanhã nascerá o sol: verdade necessária dada a estrutura presente do nosso sistema planetário: mas nem êste sistema planetário é absolutamente necessário, nem a sua estrutura não pode deixar de ser senão a atual. Ora as leis da natureza pertencem a esta categoria: a sua necessidade não é absoluta, mas hipotética: se forem o que são explicam-se os seus efeitos, mas não é necessário que sejam o que são. E é êste precisamente o ponto vivo, nevrálgico do debate: por que razão estas leis, que constroem um universo ordenado. Se colocais num canhão uma determinada quantidade de um determinado explosivo e fazeis bem todos os cálculos de vossa balística, o projétil atingirá necessàriamente o alvo. Mas em tôdas estas necessidades hipotéticas não tereis a explicação do tiro assestado, se prescindis do artilheiro, que mirou o alvo e escolheu o explosivo e inclinou convenientemente a alma da peça. Assim, as leis da natureza no vosso determinismo fechado, *uma vez dadas,* levarão o universo de estádio em estádio até à organização presente, como o germe que se irá desenvolvendo e transformando até atingir a plenitude do tipo específico envolvido no mistério de suas virtualidades vitais. Mas com esta exposição de formas que se sucedem, não fizestes senão *descrever,* não explicastes coisa alguma; narrastes a *história* do

Universo, não indicastes a sua causa, como não resolveu o enigma da vida o biólogo que se contentou em desenrolar-me ante os olhos curiosos e maravilhados as fases que se vão sucedendo no desenvolvimento embrionário. O problema permanece na integridade de suas exigências de solução, não foi sequer atingido. Vós, em vez de o resolver, o postulastes integralmente. Postulastes todos os nossos elementos com suas propriedades específicas na proporção conveniente, reunidos numa determinada posição do espaço, regidos por leis que os haviam de levar necessàriamente às transformações convergentes para a harmonia atual. A fim de explicar a *ordem,* postulastes a *ordem.* A fim de eliminardes o relojoeiro e sem êle explicardes o movimento do seu relógio, postulastes êste relógio, com as suas rodas e molas e entrosagens e dissestes: Vêde, por que uma inteligência construtora? Todos êstes movimentos são regidos por um determinismo inflexível de leis em que cada estado é pré-contido no anterior e por êle predeterminado: o ponteiro é movido pelo eixo, o eixo é movido por uma roda dentada, esta por outra, esta pela elasticidade da mola, esta pela tensão da corda. Sim! nada mais fácil do que dispensar o relojoeiro uma vez que tendes construído o relógio. Nada mais fácil do que explicar a ordem atual partindo de uma *ordem inicial* que a contém: esta massa informe primitiva regida por leis que necessàriamente, de progresso em progresso, levarão a nebulosa do princípio ao Cosmos de hoje. Consegue-se assim eliminar a intervenção necessária de uma causa inteligente? De modo algum. O que se elimina são as intervenções arbitrárias e caprichosas de divindades que viessem ao mundo a desempenhar, na ordem dos fenômenos, o papel subalterno de causas segundas: não precisamos de Júpiter para fulminar os raios, nem de Netuno para encapelar as vagas das nossas tempestades. O que se eliminaria, caso a evolução, em vez de uma simples hipótese de trabalho, útil e interessante, viesse amanhã a ser uma realidade demonstrada, seria a intervenção da Divin-

http://www.obrascatolicas.com

dade em algumas épocas na história das criações sucessivas. Mas esta concepção evolucionista do mundo em nada enfraqueceria a fôrça das nossas conclusões. Quanto mais se recua no tempo e se simplifica o início da evolução, quanto mais se suprime, pelo caminho, a exigência de intervenções ulteriores, tanto se acentua com maior relêvo a necessidade de uma primeira Inteligência ordenadora. Um relojoeiro que faz a sua máquina uma vez, e a refaz muitas até que o tempo a desfaça, é certamente digno de admiração. Mas quem construísse um relógio capaz de reparar incessantemente os próprios estragos, e quando os anos lhe enferrujassem as molas produzisse um reloginho capaz de desenvolver-se e perpetuar na terra a raça dos relógios, suprimindo a dos relojoeiros, seria muito mais admirável. Um germe que encerra nas suas potencialidades todo o seu desenvolvimento ulterior não é um todo menos ordenado e menos maravilhoso do que a árvore ou o animal que dêle há de sair. A evolução, portanto, que, se viesse a ser demonstrada, explicaria o *como* das coisas, deixa intata a questão do *por quê?* Interessante como revelação do processo cósmico, é impertinente como sua explicação *causal.* [4]

Nem o acaso, nem a evolução determinista dão uma resposta satisfatória a nossa curiosidade racional. A ordem aí está como um fato, que exige a sua razão de ser. E esta razão de ser outra não pode ser senão uma inteligência. A demonstração já a fomos desenvolvendo em tôdas as considerações anteriores; condensemo-la agora.

A ordem é filha da inteligência: eis uma proposição tão evidente que nós a percebemos *quase* por *intuição,* por uma espécie de *instinto racional,* como estas verdades primeiras que brilham e se impõem pela sua própria luminosidade. Fora desta questão da existência de Deus em que os interêses apaixonados conjuram para adensar a nuvem, não a pomos em dúvida um só instante. O homem que aportasse em plagas desconhecidas e nelas descobrisse uma casa, ou um instrumento adaptado a um fim qualquer, caça ou guerra, não hesitaria um minuto em concluir a existência de sêres racionais que aí vivem ou por aí passaram. Basta uma meia dúzia de linhas ou desenhos no interior de uma caverna, basta um sílex talhado de modo a servir de faca ou de machado para que o naturalista afirme e infira a presença do homem, contemporâneo à existência dêstes instrumentos rudimentares.

Êste instinto racional encontra a sua confirmação na *analogia com as obras de arte,* inegàvelmente nascidas da inteligência. [5] Tendes uma bomba: examinais as suas diferentes partes e a função de cada uma delas: o corpo da bomba, o embôlo, as válvulas que se fecham dêste e não daquele modo, o jôgo das pressões do ar e do líquido e concluis sem hesitar pela finalidade inteligente do aparelho construído para movimentar líquidos. Tomai o aparelho circulatório: aí encontrareis com muito mais delicadeza de construção, com mais perfeição de pormenores tudo o que encontrastes na bomba: um sistema de vasos onde circula o sangue, um órgão central com sua capacidade impulsora, com suas contrações rítmicas a exercerem uma pressão sôbre o líquido, com suas válvulas, etc., etc. Por que não concluir que também nos achamos diante de um aparelho construído *com o fim* de assegurar ininterruptamente a circulação do sangue e de levá-lo ao contato de todos os órgãos e tecidos que dêle se alimentam e nêle descarregam os seus produtos desassimilados: condição essencial para manter a vida do organismo? Por que, pela mesma razão ou com maioria de razão, não exigir também aqui uma Inteligência ordenadora, capaz de explicar esta evidente adaptação finalista, e cujos meios

4. Sôbre a evolução e finalidade, cfr. SERTILLANGES, *Les Sources,* 118-125. 123, cit. a CL. BERNARD; DESCOQS, 441; DE TONQUÉDEC, RA., XXV, 133-137.

5. Desenvolvimento dêste arg. de analogia por DE TONQUÉDEC, RA., XXV(1917)130-133.

http://www.obrascatolicas.com

de ação ultrapassam imensamente os nossos? Num e noutro caso é a aplicação dos mesmos princípios racionais no rigor iniludível de suas exigências primordiais.

Antropomorfismo ingênuo! clamam os antifinalistas. [6] Vós interpretais a natureza pela arte. Porque o homem nas suas ações se orienta por um fim previsto e desejado, atribuis à natureza um procedimento semelhante. Mas não vêdes a vossa ilusão? Não vêdes que não fazeis senão projetar fora de vós o que observastês no interior da vossa consciência e fazeis assim do homem a medida de tôdas as coisas!

Antropomorfismo, nada menos. [7] Não pretendemos explicar a natureza pela arte: é a arte que deve ser explicada pela natureza, é ela que a imita nos seus processos, que se molda pela finalidade que existe na natureza. Não dizemos que a ave voa como o aeroplano: dizemos que o homem quando quer voar imita e copia, quanto lhe é possível, o vôo das aves; que a medicina estuda as reações do organismo para imitá-las e favorecê-las; que o arquiteto, quando lança os fundamentos antes de elevar as paredes e de lhes sobrepor o telhado, aprende da natureza que começa fincando no subsolo as raízes, depois apruma o tronco e por fim estende a copa da sua folhagem. Não projetamos a finalidade da arte na natureza; mas da natureza aprende a arte a sua finalidade.

Antropomorfismo, porque observamos a finalidade no homem e daí concluímos que também a natureza mira os seus fins? Mas não é o homem porventura também êle um objeto da natureza? [8] Além dos fins acidentais que livremente nos propomos nesta ou naquela ação, não sentimos todos que espontâneamente *tendemos* para um fim, para êste

6. Acusação de antropomorfismo BERGSON, E. t. 114(1908) p. 579; LE ROY, ap. Garrig., *Le Principe*, p. 98.

7. Antropomorfisme 1ª resp. GARRIG. *Le Principe de Finalité*, 52-53, 71.

8. GILSON, *L'Esprit de la Phil. Mediév.*, 90-91; SERTILLANGES, *Sources*, 107.

querer-viver, para esta felicidade objeto necessário de tôdas as nossas aspirações, princípio primeiro e mola profunda de tôda a nossa atividade? E que é esta consciência senão a averiguação da verdade profunda e necessária que vamos estudando. A finalidade que por tôda parte intenta a natureza nós a observamos fora de nós, mas também dentro de nós a percebemos, porque aqui se torna consciente ao próprio ser orientado para o seu fim e é por êle sentido com o caráter de percepção imediata que afasta qualquer possibilidade de êrro. [9]

Antropomorfismo! Mas de modo algum! Só poderia formular semelhante objeção quem de todo não percebeu o nervo da prova teleológica. Não partimos de nenhum *a priori*, que assemelhe a ação da natureza à do homem, e nos obrigue a interpretar uma em função da outra. Partimos *observando* os fatos — a adaptação de uma multiplicidade de meios ao conseguimento de um fim — a êste fato aplicamos os princípios racionais que regem tôda a nossa vida intelectual, procurando-lhe a razão de ser, a sua inteligibilidade fundamental. Em todo êste processo lógico não passamos nem precisamos de passar pelo homem, de fazer da assimilação da nossa atividade à da natureza uma premissa ou um meio têrmo de demonstração. Reduzimos imediatamente os fatos observados não à arte humana mas ao *ser inteligível*. Se os olhos não são feitos *para ver*, não têm nenhuma *razão de ser;* e o que não tem nenhuma razão de ser não é, não pode ser, nem como realidade extramental, nem como objeto de pensamento.

E eis-nos chegado à análise mesma da noção de ordem e de finalidade que a relaciona essencialmente com a inteligência e explica o instinto racional a que há pouco nos referimos. Analisamos com um pensamento reflexo o que em todos percebe a razão na espontaneidade de seus processos naturais.

9. DESCOQS, 374, 440.

http://www.obrascatolicas.com

Quem diz ordem diz adaptação de meios a um fim, redução da multiplicidade à unidade, disposição do presente em vista de um futuro que ainda não existe: construção da vista para ver; desenvolvimento do germe para formação do organismo. Ora só uma inteligência é capaz de conhecer de antemão o fim a realizar, de conhecer a relação de meios ao fim, e portanto de explicar a ordem.

O resultado a conseguir — a visão — só existirá *no futuro* e no entanto é a *razão de ser orientadora* de tôda a disposição das causas eficientes que trabalham na construção de um órgão visual. E' mister, portanto, que o fim exista em *estado ideal* numa inteligência antes de existir na realidade como têrmo das atividades eficientes. Só uma inteligência "é capaz de pensar êste futuro de que assim se dispõe: capaz de reunir em si os têrmos desta relação entre dois fatos criados um para o outro; capaz de realizar idealmente, esperando que ela se venha a realizar na matéria, esta adaptação de uma tendência a um fim, de uma propriedade a um fato, de um antecedente a um resultado." (SERTILLANGES, *Les Sources*, p. 97).

Sem uma inteligência "esta disposição em vista do futuro, esta adaptação antecipada, esta relação estabelecida entre dois fatos, um dos quais ainda não existe, e o primeiro não existe senão em vista do segundo e por êle" (ibid.), em que consiste essencialmente a ordem — não tem razão de ser, torna-se incompreensível, incapaz de ser pensada integralmente. Sem inteligência não há ordem — eis uma evidência fundamental. A ordem do Universo exige uma Inteligência — eis uma conclusão inelutável.

Por esta estrada real eleva-se a Deus a humanidade em pêso na espontaneidade segura dos seus raciocínios óbvios; as inteligências de escol, os princípios da sabedoria humana aprofundam-lhe o valor e proclamam-lhe a solidez incon-

cussa. (ANAXÁGORAS, SÓCRATES, PLATÃO, CÍCERO, LEIBNIZ, CUÉNOT.) [10]

Ainda os filósofos cujas teorias agnósticas do conhecimento tolheram de antemão a possibilidade de uma demonstração racional da existência de Deus, em face do argumento teleológico, na luminosidade simples de sua evidência, como que esqueceram os seus preconceitos sistemáticos e confessaram-se subjugados pela sua fôrça de convicção vencedora. HUME, STUART MILL. [11] O próprio KANT não pôde de todo subtrair-se à evidência das suas conclusões. (Cfr. *Critique de la R. P.* II, 323.)

Formulou, porém, uma objeção. — A ordem do mundo, diz êle, por mais admirável que seja, é sempre um efeito finito; para explicá-lo não é mister apelar para uma Inteligência infinita. O argumento teleológico levar-nos-á portanto à afirmação não de Deus, mas de um ordenador finito — de um demiurgo, diríamos em linguagem inspirada pelas reminiscências gregas; ou de um grande Engenheiro. Chefe, diríamos nós no chatismo industrial da nossa linguagem moderna. Para concluir do demiurgo a Deus seria necessário

10. "Il est surprenant, de ce que par la seule considération des causes efficientes, ou de la matière, ou ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvert de notre temps et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales et que ces lois ne dépendent point du principe de la necessité comme les vérités logiques, arithmétiques e géometriques; mais du principe de la convenance, c'est-à-dire des choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir." LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grace*. N. 11. Cfr. *Théodicée*, n. 346-350. DESCOQS. 431.

11. "L'organisation de toute la nature nous parle d'un Auteur intelligent; et il n'y a pas de penseur philosophe qui puisse, après mûre réflexion, suspendre un instant son jugement devant des premiers principes du déisme et de la religion naturelle." *Histoire Naturelle de la Religion*. HUME, Cfr. GRANDM. *Dieu*, 87.

http://www.obrascatolicas.com

passar pelo argumento ontológico, cuja ineficácia já foi demonstrada.

Objeção improcedente por mais de um título. A questão da *existência* de Deus, não se deve confundir com a da sua *essência* ou *natureza*. Finito ou infinito, é uma questão de essência — *quid sit Deus*, a resolver-se posteriormente à questão da existência, *an sit Deus*. Uma vez chegados à existência de uma inteligência ordenadora, nada mais fácil do que concluir-lhe a natureza infinita. Com efeito, ou esta inteligência existe por si, tem em si mesma a sua razão de ser — e é necessária, infinita; ou depende de outra na existência — e passamos então a esta outra relativamente à qual pomos a mesma questão, até chegarmos a uma Inteligência primeira, necessária, e portanto infinita. E nesta transição racional nenhum recurso ao argumento ontológico: não passamos de uma idéia a uma realidade como na prova anselmiana, mas de uma realidade, cuja existência já está assegurada, às condições essenciais e internas de sua própria existência.

Mas nem é mister êste raciocínio complementar da prova teleológica. KANT, considerou-a muito por alto e não desceu à sua profundeza real. A ordem do Universo, êle a assimilou à ordem da arte. O homem, na sua atividade, já supõe as naturezas constituídas, com as suas propriedades e as suas leis; aproveita-as, pondo-as a serviço dos seus fins. Obedecendo, impera. A construção de um relógio ou de um dirigível não é possível senão aproveitando as propriedades naturais do material empregado, a dureza dos sólidos, a elasticidade dos metais, a expansibilidade dos gases, etc. Outra é a ordem do Universo: esta é primeira e resulta não de uma disposição acidental de elementos preexistentes, mas da própria essência das coisas, da sua própria natureza com suas leis fundamentais. Trata-se aqui não de uma organização acidental mas essencial: não de dispor os sêres, mas de constituí-los: a ordem do Universo não depende de um *demiurgo*

mas de um *Criador*. A Inteligência que explica a estrutura do Cosmos é a que plasmou tudo o que nêle existe; dela dependem os sêres não só numa disposição artificial que lhes utiliza as propriedades fundamentais, mas na própria natureza de que resultam estas propriedades: é uma inteligência que domina e dá o ser, necessária em si e criadora fora de si, que de nada depende e de quem tudo depende: *Deus*. A prova teleológica é muito mais profunda do que a supõe KANT; e a "persuasão irresistível" a que de fato nos leva tem seu fundamento real e é o efeito de uma evidência que triunfa de tôdas as sombras.

Concluamos: Vivemos num Universo *orientado*. Êste mundo não é um caos ou uma anarquia: os sêres e antes de tudo o homem têm uma finalidade, uma razão de ser. Só num mundo assim é possível a ordem, a moral, o progresso e a esperança. Suprimi na origem das coisas a luz da inteligência e êste eclipse fatal envolveria a nossa razão nas trevas de uma contradição inelutável e os nossos corações nas trevas de um pessimismo sem remédio. Onde as inteligências não pudessem descansar na inteligibilidade das coisas e as almas respirar na possibilidade de uma esperança, nenhuma vida humana seria possível. A finalidade não é menos indispensável para explicar o mundo físico do que o mundo moral. Anterior a tôda ação está um pensamento; no bêrço de tôdas as coisas há uma idéia: No princípio era a Inteligência.

http://www.obrascatolicas.com

§ 3 — Desordens Cósmicas (*)

Depois da luz, as sombras. O universo, contemplamo-lo como um todo harmonioso, espetáculo magnífico de uma ordem que a inteligência não cessa de admirar, extasiada, desde que sôbre a natureza se abriram olhos humanos. Poetas, sábios e santos, com suas almas diversamente afinadas, ecoam na sua música interior alguma das suas harmonias inesgotáveis. Beleza de formas, equilíbrio de proporções, complexidade de estruturas, regularidade de fenômenos — eis o que se nos depara nesta imensa organização da natureza que vai executando um plano gigantesco, cujas grandes linhas mal começamos a entrever. Matéria que se conserva e se diferencia regida pela simplicidade das grandes leis cósmicas; vida que se eleva e ramifica num esfôrço constante de formas mais altas e de realizações mais complexas; inteligência do homem a medir-se na sua superioridade espiritual com a imensidade da matéria que a envolve, a dominá-la com as vitórias de sua arte, a pô-la, cada vez mais dócil, a serviço de uma civilização ideal que o atrai, e em que se transformam em realidade histórica os sonhos de grandeza, de paz, de heroísmo, de Verdade, de Beleza e de Bem, que desabrocham, como aspirações incoercíveis, eternamente a renascerem das profundidades de sua natureza. Impossível subtrair-se a esta impressão de grandeza e de ordem, num mundo que, na realidade, mais e mais nos aparece feito "com medida, número e pêso." *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.* (Sap. XI, 21.) Daí à conclusão de uma Inteligência primeira, razão suprema da inteligibilidade desta ordem, não há mais que um passo. Deu-o o gênero humano na espontaneidade natural dos seus processos demonstrativos; confirmou-o a reflexão meditativa dos grandes pensadores no exame esmiuçador de suas análises e na severidade de suas exigências críticas.

(*) Conferência ao Centro D. Vital, 27 de outubro de 1933.

Luzes, incontestàvelmente. Mas não haveria também sombras? Ao lado da beleza não nos oferece também êste mundo o espetáculo desolador da fealdade? Ao lado do bem, o mal; da ordem, a desordem? Fácil bosquejar em grandes linhas o quadro das harmonias cósmicas; mas não se poderia com igual facilidade carregar as tintas das suas desarmonias? Quem se não lembra de haver lido na pena de algum pessimista hipocondríaco — de um Schopenhauer ou de um Hartmann, uma destas telas sombrias, que nos fazem arrepiar os cabelos e estremecer até a medula dos ossos ante a visão de uma natureza que não parece senão trabalhar para o mal e comprazer-se na desgraça, na destruição e na morte?

Se a ordem depõe em favor de uma Inteligência, a desordem não nos levaria a negá-la? Se um dos aspectos do mundo — o *cósmico,* nos eleva até à existência de Deus, o outro, o *caótico,* não nos autorizaria a sua negação ou, pelo menos, a afirmativa — sem conseqüências — de um Deus impassível que se desinteressou da obra de suas mãos. Ao desenvolvermos a nossa demonstração, nas duas palestras passadas, por mais de uma vez os pessimistas azedos tentaram interrompê-la, para contestar-nos uma das suas premissas, com a lembrança incômoda de suas advertências tristemente realistas. Não lhes demos então audiência; afastamo-los com um gesto significativo de inoportunidade. Mas êste gesto não pode ser definitivo, nem fôra de tática leal e eficaz. Por cerrarmos nós os ouvidos, não fecharão êles os lábios, que hão de continuar a dizer o que não quisemos escutar, mas nem por isso deixou de ser dito.

http://www.obrascatolicas.com

E' tempo de ouvi-los, e de ouvi-los com sinceridade; porque nos achamos de fato na presença de um dos maiores problemas que atormentam a nossa pobre inteligência e o nosso pobre coração humano.

Procederemos com método, examinando a questão sob dois aspectos sucessivos: o primeiro mais restrito prende-se à eficácia demonstrativa do argumento teleológico, o outro mais vasto, estende-se ao problema do mal em tôda a sua amplitude angustiosa.

Insististes, dizem-nos, sôbre as maravilhas de organização e as harmonias da ordem cósmica. E' uma das páginas do livro da natureza, mas folheai também as outras. A efígie é bela na pureza de suas linhas e na elegância dos seus relevos, mas tem também a medalha o seu reverso.

Falastes da finalidade na evolução morfogenética dos organismos; mas esqueceram-vos as deformações, as monstruosidades que não constituem pròpriamente o reflexo da mais pura beleza. Por que nasce à direita o que deveria estar à esquerda? Por que êstes xifópagos inviáveis, estas corcundas, êstes aleijões de que se desviam com horror os nossos olhos? E' que a natureza vai às cegas; não sabe o que é direito nem esquerdo, e pouco se lhe dá da formosura de suas criações.

Acentuastes os resultados úteis, constantemente assegurados pelas leis da natureza; e não vos lembrou que estas mesmas leis multiplicam as complicações inúteis, criam e conservam órgãos sem razão de ser, esbanjam com uma prodigalidade de perdulários o que deveria ser regulado com a prudência de uma parcimônia inteligente e discreta. E aqui as críticas à natureza formigam com uma acerbidade feita de complacência num escândalo vitorioso.

Complicações inúteis? De que serve ao galo a sua crista e as longas plumas brilhantes? diz Leclerc du Sablon. [1]

1. Texto de Leclerc apud Descoqs, *Theol. Nat.* I, 438.

Não lhe são de nenhum auxílio e não raro lhe prestam um bom desserviço. Por que não dispensam as plantas uma grande corola sem clorofila, que representa uma despesa inútil quando os estames e o pistilo poderiam bem ser protegidos, como em outras espécies, por algumas escamas verdes ou escuras? As flores da violeta, continua o nosso naturalista pouco poeta, são um excelente exemplo do órgão inútil. Os frutos carnosos que se decompõem depois do fruto maduro, outra inutilidade. Por que o pericarpo tão desenvolvido de uma pêra ou de um pêssego?

Órgãos sem razão de ser? Quantos há no nosso organismo que podemos dispensar sem nenhum inconveniente? Por que êstes apêndices que não fazem senão povoar de clientes inesgotáveis as nossas casas de saúde? Que utilidade têm todos êstes órgãos rudimentares, inteiramente desadaptados a uma função que exerceram talvez outrora e hoje já não podem preencher? Sobrevivências dispensáveis, testemunhas inúteis de um passado que já não volta, como ruínas mortas de uma cidade onde já não circula o movimento e a vida.

Desperdícios imprudentes, profusão inútil? A fecundidade dos animais produz os germes aos milhões; um ou dois chegam de quando em quando a desenvolver-se; tudo o mais condenado ao regime sistemático dos sêres abortados. Maior ainda a desproporção nas plantas que atiram aos ventos, às miríades, as sementes de vida que se vão perder nos espaços sem realizarem a finalidade de suas promessas. E' isto atividade teleológica, inteligente? Que diríamos, compara Lange, de um caçador que disparasse mil tiros para matar uma lebre; ou de um ferreiro que ensaiasse mil chaves para abrir uma porta?

Pusestes em relêvo a harmonia, a convergência, a colaboração das partes dêste Universo para a execução da unidade de um plano; mas o que de fato presenciamos com o coração comovido é o espetáculo acabrunhador da luta, da destruição e da morte. As energias do mundo físico desen-

http://www.obrascatolicas.com

cadeiam-se impetuosamente em explosões catastróficas, que vão destruir aos milhares as criações da vida e da civilização. Quem pudera contar as vítimas das tempestades, das erupções vulcânicas, dos terremotos, dos mil cataclismos que se repetem com uma voracidade destruidora insaciável. E no mundo biológico são os sêres armados pela natureza uns contra os outros, com tôda a espécie de instrumentos mortíferos; desde as injeções dos venenos mais sutis até o fio adelgaçado das lâminas mais cortantes vivem em estado de guerra permanente, onde não se conhece nem trégua nem paz. Os animais não vivem senão entrematando-se para se entredevorarem, às vêzes com um requinte de crueldade que confrange o coração como o do felino que se compraz em torturar a sua vítima antes de comê-la.

Disformações monstruosas, inutilidades visíveis, malbarato dissipador de meios em pura perda, luta e destruição: eis o que nos apresenta um balanço imparcial do govêrno e da administração da natureza.

Não temos talvez mais razão de falar de uma *disteleologia* cósmica, do que de teleologia reveladora de uma inteligência? Como admitir numa sabedoria ordenadora estas distrações inexplicáveis na sua obra? Como conciliar com a sua existência a dêstes efeitos que não parecem senão depender de causas cegas e inconscientes?

Eis a dificuldade em todo o seu vigor; cremos não lhe haver em nada diminuído a aparência de sua fôrça impressionadora. Notai, porém, ainda uma vez, não estamos ainda em face do problema do mal; mas simplesmente das "desordens" cósmicas; o primeiro, o problema do mal, é mais amplo e levanta questões mais graves e mais numerosas; a existência de disteleologias viria constituir dificuldades contra uma das premissas do argumento teleológico em favor da existência de Deus. A observação, porém, não tolhe que algumas das considerações que faremos logo tenham o seu

valor como elementos de solução do problema geral, de que o outro é apenas um aspecto particular.

Ora, como objeção ao argumento teleológico, que provam as desordens alegadas? Suponhamo-las provisòriamente existentes, suponhamos que não entrem numa ordem mais geral. Que se segue daí? Porventura que a ordem não existe? Que o mundo nos apresenta um sem-número de adaptações evidentes? Que o órgão visual não é uma obra-prima de finalidade? Que a natureza não obedece a um plano de organização, assegurado pela regularidade das leis cósmicas? Que a vida se manifesta e se conserva e tende para formas cada vez melhores e mais complexas?

Ora, esta ordem evidente e incontestável pede uma razão suficiente que não pode ser outra — já o vimos — senão uma inteligência. Temos, pois, uma conclusão certa: poderá ser depois que a existência das desordens constituam uma dificuldade de conciliação entre duas verdades — caso muito freqüente na nossa vida intelectual. Por isso mesmo que procedemos, não por intuição da verdade na totalidade de sua compreensão, mas por esfôrço dedutivo e analítico que vai conquistando as certezas, umas após outras, não raro chegamos por via diferentes à posse de duas conclusões igualmente certas, mas cuja compatibilidade nos não aparece para logo em tôda a sua evidência. Qual então a nossa atitude lógica? Abrir mão dos resultados já adquiridos ou, pelo menos, de uma das certezas demonstradas? Nada menos. Seguremos, diria Bossuet, seguremos com firmeza os extremos da cadeia; mais tarde aparecerão talvez os elos intermediários que os ligam. Porque não possuímos tôdas as verdades, não nos empobreçamos ainda mais, desfazendo-nos imprudentemente das que já se acham em nosso poder.

Num primeiro estádio da nossa demonstração seria precisamente êste o caso. O fato das desordens viria talvez a levantar uma objeção contra a *bondade* e a justiça da primeira Causa no govêrno das suas criaturas. Mas a sua existência já se acha inconcutìvelmente assegurada pelo fato da

http://www.obrascatolicas.com

ordem, que existe no Universo e exige absolutamente uma causa proporcionada. Os sinais de uma inteligência são irrecusáveis: a sua existência é uma verdade adquirida.

Antes, se as observais mais de perto, estas supostas desordens não fazem senão corroborar a convicção da premissa contra a qual se alegam. Não nos impressionam as desordens acidentais senão porque estamos afeitos à ordem habitual. Comprais um termômetro; está mal calibrado; não serve ao fim para o qual foi feito, atira-se fora. Concluis que na fábrica não há uma inteligência? Que a intenção não foi construir um aparelho para medir a temperatura? Não! porque enfim o que tendes entre mãos não é um selim ou um revólver; é um termômetro mal construído. Causas acidentais — qualidade do vidro, variações inesperadas de temperaturas — impediram que o instrumento correspondesse integralmente às intenções do seu fabricante.

Também no imenso laboratório da natureza — o entrecruzar-se das ações e reações dos elementos ou a inserção da atividade livre do homem, perturbam aqui e ali a execução dos planos da natureza — e os termômetros nem sempre saem bem feitos. E' a origem das deformações, dos aleijões e dos monstros que, a seu modo, não depõem menos em favor da existência de uma finalidade do que os tipos normais e os modelos perfeitos. [1a] O germe do homem que se atrofiou num anão ou num corcunda *tendia a formar* um homem e não uma palmeira; também êstes desvios da natureza nos instruem sôbre as suas intenções como um sofisma, manifestando o que se não pode concluir, nos ensina a bem raciocinar. Daqui a pouco veremos como estas desordens particulares fundem-se numa ordem mais alta. Há portanto uma ordem na natureza que as próprias deformações não fazem senão confirmar e pôr em mais alto relêvo.

1a. Ver a finalidade da natureza num giboso — SERTILLANGES, *Les Sources*, pp. 115-116.

Os outros capítulos do requisitório contra a sua existência nascem mais de uma oposição sistemática do que de uma observação serena e imparcial.

A ciência já nos ensinou a ser mais prudentes e modestos nas afirmações precipitadas da inutilidade destas ou daquelas formações naturais. Não responsabilizemos a natureza pelos limites da nossa ignorância. Não nos elevemos ridìculamente a juízos infalíveis sentenciando catedràticamente a superfluidade da crista dos galos. A história da ciência dá-nos lições de mais humildade. Ontem ainda ignorávamos a razão de ser das cápsulas supra-renais, da tireóide, da hipófise e de tantas glândulas de secreção interna. Hoje a importância da endocrinologia tão ràpidamente desenvolvida mostra-nos quanto ainda nos resta a decifrar no livro misterioso da natureza.

De dia para dia vão-se tornando mais raros êstes naturalistas descontentadiços que, por não verem imediatamente a finalidade das plumas brilhantes, povoariam mais sàbiamente os nossos terreiros de galos suros ou derrabados. Outra é a linguagem corrente entre os sábios modernos. Ainda há pouco escrevia RICHET: "En verité, on ne peut rien comprendre à la biologie générale si l'on n'admet pas cette grande tendance à l'accroissement et à la vie... Tous les organes de tous les animaux sont par leur structure adaptés à leur fonction, qu'il s'agisse des plus infimes ou des plus nobles êtres, des appareils les plus compliqués ou les plus simples." (*Revue des Deux Mondes*, 1913, t. IV, p. 807).

Dos órgãos *rudimentares* poderia dizer-se a mesma coisa. [2] Rudimentares, no sentido estrito, isto é, de todo inúteis, simples sobrevivências atuais de órgãos outrora ativos, não sei se os há: os biólogos são neste ponto cada vez mais reservados em suas afirmações. Se houvesse, longe de depor contra a finalidade seriam um argumento da sua existência. Sò-

2. Sôbre os órgãos *rudimentares*, cfr. P. JANET, *Les Causes Finales*, 2ª, Paris, 1882, pp. 208-212.

http://www.obrascatolicas.com

mente a finalidade aqui deveria ser encarada de mais alto, não num ponto do espaço e do tempo mas na evolução lenta através de um período de longa duração. Que prova mais frisante de adaptação finalista do que esta lei que condena ao desaparecimento gradual um órgão que cessou de ser útil ao animal nas novas condições de sua vida? E que muito que nesta absorção progressiva se apresente uma fase de inutilidade transitória e relativa ao indivíduo, mas imposta pela adaptação vagarosamente sucessiva da espécie?

A êste grupo de críticos precipitados e descontentes pertencem ainda os que deploravam ainda há pouco a superfluidade com que a natureza prodigaliza, nas plantas e animais, os germes de vida, dos quais apenas uma proporção insignificante realiza a sua finalidade interna. Prova isto porventura que não existe esta finalidade? Que uma semente não seja um todo admiràvelmente construído para assegurar a conservação da espécie? Uma coisa é ter um fim e ser para êle sàbiamente adaptado, outra realizá-lo. A questão da finalidade é uma questão *de direito,* não de fato. O fim superior da natureza é aqui não o desenvolvimento completo e singular de cada germe, mas a conservação da espécie. E esta no conjunto das leis cósmicas não seria eficazmente assegurada se o número de germes produzido fôra matemàticamente idêntico ao dos indivíduos da geração seguinte. No entrechoque das energias naturais realiza-se mais ou menos à letra a parábola do Evangelho: das sementes, boa parte cai no rochedo e não medra, outra, comem-na as avezinhas do céu, outra germina em terra sáfara, definha raquítica e enfezada, e morre, ou a pisam os transeuntes e matam: a que vem a cair em boa terra e desabrocha e vinga representa uma fração mínima da quantidade inicial. E' precisamente o processo indicado para que se não frustre a finalidade superior da transmissão da vida. Seguisse a natureza generosa os cálculos avarentos dêstes hipercríticos superciliosos que mediriam a corrente magnífica da vida com as estreitezas de

seus conta-gôtas homeopáticos e no têrmo de duas ou três gerações as espécies se extinguiriam sem descendentes, a menos que uma série pueril de milagres não estivesse a cada instante a encadear os ventos, paralisar os animais, suspender os efeitos naturais das energias físicas — calor, luz, eletricidade — a fim de preservar da morte êstes germes escassos, únicos depositários das esperanças do futuro.

As comparações de LANGE, claudicam como tôdas as comparações. Não procede com inteligência o caçador que despende mil tiros para matar uma lebre, porque não vale a caça um milheiro de cartuchos. Tôdas as vêzes, porém, que entre o meio empregado e o fim que se visa há proporção, opera como racional quem assegura o fim com o emprêgo do meio eficaz. A um general importa a todo transe defender uma posição estratégica, vital para o seu plano de vitória. Baixa ordem às suas baterias, e uma impenetrável cortina de fogo interpõe entre o inimigo e a posição defendida uma barreira intransponível. Quantas daquelas balas atingirão o seu fim individual de eliminar um adversário na luta? Diremos então que os fogos de barragem são uma prova de uma inconsciência cega agindo sem finalidade?

A natureza é grande e generosa; não mede a liberalidade dos seus dons pela miséria da nossa mesquinhez; a vida, ela a semeia com um gesto esplêndido e munífico; e a vida se conserva e cresce e aperfeiçoa-se no lento evolver dos séculos. Os germes que não chegam a realizar as suas promessas, ela os acolhe em seu seio, não como restos inúteis, quais os cartuchos queimados do caçador imperito, mas como a matéria já elaborada com que ela saberá formar novos primores, alimentando outras vidas.

E a objeção leva-nos assim a uma consideração mais profunda da ordem cósmica, em que as desordens aparentes se explicam e resolvem nos planos mais vastos de uma ordem superior.

http://www.obrascatolicas.com

Para falsear a visão de um panorama ou de uma tela não há como escolher mal um centro de perspectiva. Invertem-se as proporções, as sombras jogam a contra-efeito, e onde existia a harmonia de linhas e de côres não aparece mais que uma confusão inextricável e incompreensível. O pequenino inseto que, situado no avêsso de um grande bordado, não lhe enxergasse mais que os fios retorcidos e os nós disparatados, concluiria, na estreiteza do seu horizonte de observação, que não há desenho, nem beleza de fórmas, nem gradação de tintas nem unidade de plano.

Para apreciarmos a ordem do mundo podemos também não escolher com acêrto o ponto de referência; podemos compreendê-la mal, e tudo o que se não compreende bem presta o flanco a dificuldades e objeções inconsistentes.

Tomai um ser qualquer, uma planta ou um animal: em si é uma pequenina obra-prima; os biólogos vos poderão explicar, órgão por órgão, a maravilha de arte que representa e onde tudo, admiràvelmente adaptado, converge para uma finalidade interna incontestável. Mas não o isoleis do grande todo de que êste pequenino ser é uma parte insignificante. A natureza não visa, acima de tudo e apesar de tudo, o seu bem particular. Acima dos indivíduos que passam, realizações efêmeras de uma dada perfeição, ela visa a espécie que se conserva e se perpetua na imortalidade das gerações: e o que é um mal para um indivíduo pode ser um bem superior da espécie. Cada espécie, por sua vez, é apenas um elemento de um todo maior; pequenina célula no grande organismo da natureza que vai subindo no tempo e desenvolvendo a riqueza surpreendente de suas formas; talvez um estágio necessário, um degrau de que serve a vida para galgar mais alto e condenado quiçá a desaparecer amanhã quando houver preenchido a sua função de alguns milênios na evolução majestosa do plano criador que se desenrola gigantesco através das idades.

A abelha picando perde o ferrão e sacrifica a própria vida mas defende a colmeia, como soldado que morre e salva a sua pátria. À natureza mais lhe interessa a colmeia que fica do que a abelha que passa. E na sua existência simultânea cada espécie pode servir a outras espécies; na harmonia do conjunto sua missão é preparar alimento que torne possíveis outras manifestações da vida; arsenal de matéria elaborada ou de energias auxiliares a serviço de finalidades superiores da natureza e da civilização humana. Como o químico que combina os seus remédios e os seus explosivos que o médico ou o engenheiro destinará como meios para fins mais altos. O que, portanto, considerado de um ângulo visual estreito, aparece-nos como prejudicial ou doloroso para um indivíduo ou para uma espécie, nem, por isto, poderemos julgá-lo supérfluo ou sem razão de ser. Num centro de perspectivas mais amplas, numa apreciação mais alta dos valores do ser, a sua finalidade ressalta mais luminosa e mais profunda. É-nos porventura permitido ajuizar do valor de uma pequenina peça de mosaico se a destacamos do grande conjunto que a explica e torna inteligível? E' talvez prudente censurar uma frase que voa, ou um acorde que desaparece no silêncio do passado, se prescindimos do discurso ou da sinfonia que se desenrolam serenos, e concatenados na sucessão do tempo? Tal é a ordem da natureza: não se esgota na perfeição de particularidades: abraça um imenso conjunto *simultâneo* de inumeráveis partes que se condicionam na sua coexistência, abrange um plano grandioso que se desenrola *sucessivo* através de uma duração que escapa a qualquer conjetura das nossas pequeninas previsões. E se o artista não teme os acordes partidos, as dissonâncias ásperas, que êle saberá resolver em magníficas harmonias finais, por que não poderá a Natureza, que dispõe da eternidade, absorver estas que nos parecem desafinações momentâneas nas harmonias definitivas da manifestação cada vez mais rica da grande potência criadora?

http://www.obrascatolicas.com

Desçamos ainda mais profundamente. Sabemos nós exatamente o que dizemos quando falamos de *desordens* da natureza, quando na nossa pequenina sabedoria nos arvoramos em juízes supremos de uma grande organização, cujos primeiros mistérios mal começamos a decifrar, e propomos, com tanto arrôjo quanta ingenuidade, a substituição presumida das nossas reformas?

A essência e o segrêdo da ordem cósmica residem na universalidade das leis que lhe asseguram a harmonia, a estabilidade, e o progresso. Ora, *de sua própria natureza,* estas leis, expressão da atividade constante das energias naturais, implicam aqui e ali êstes efeitos dolorosos ou inesperados que nos parecem dissonâncias repreensíveis, mas que são expressão mesma e a conseqüência inevitável da universalidade da ordem na presente economia do Universo.

A gravidade atrai todos os corpos; quiséreis que uma massa pesada, ao cair, nada esmagasse? O fogo queima: é a sua natureza, é a sua razão de ser; é a sua grande utilidade; mas queríeis que, ardendo, nada destruísse e não acumulasse aqui e ali montões de cinzas, com as dores, as lágrimas e as saudades que acompanham tôdas as cinzas?

Que de mais útil que a eletricidade? Mas seria ela o que é e deve ser na harmonia do mundo, se não estremecesse aqui e não fulminasse acolá?

Passai do mundo físico ao mundo biológico. Que é a vida senão um processo contínuo de assimilações e desassimilações? E podeis conceber êste jôgo continuado do metabolismo vital sem o acompanhamento inseparável de destruições e desorganizações correlativas? A planta desagrega e destrói os compostos químicos para refazê-los a seu jeito; é a destruição de um ser para conservar outro. O animal precisa de matéria mais elaborada; não se conserva sem destruir plantas ou outros animais. Quem se escandaliza à vista do coelho que morre para que o tigre viva, esquece que, na sua emenda à natureza, para que se salvasse o coelho deveria

perecer o tigre; para que continuasse a florescer o capim estaria condenado o cordeiro a morrer de fome. A pretexto de corrigir desordens, destruiríamos o Universo; para evitar o atrito das rodas desfaríamos o relógio?

O que, portanto, a princípio se pedia ingênuamente implica uma verdadeira contradição.

Estas energias de atrito doce que se movessem com pés de lã, com proibição de tocar, de machucar ou de quebrar coisa alguma, não seriam dêste mundo; cada uma delas mover-se-ia no infinito deserto dos espaços sem nada tocar e sem prestar para coisa alguma. O que acusávamos de *desordem* — isto é, êste ou aquêle acidente desagradável para os indivíduos — não é senão o corolário espontâneo da ordem, da constância das leis, da regularidade dos seus efeitos que não admite exceção. (*) Efeito realmente desordenado, isto é, subtraído às leis da natureza independente da inteligência e do seu plano organizador, não existem. A ordem é universal: o cosmos evolve sob o império majestoso de leis infrangíveis para a grandeza dos seus destinos. Nem sempre com esta universalidade de aplicação dos princípios da ordem total se conciliam os interêsses particulares e momentâneos dos indivíduos que passam. Na sua marcha triunfal e impassível, o carro da Natureza esmaga-os, ao parecer, impiedosamente. Mas é talvez êste um indício de que não há inteligência no plano criador, de que a inconsciência das fôrças cegas nos daria a última palavra da sua explicação? Não pode a Inteligência querer vários efeitos, uns subordinados a outros, os mais altos condicionando os inferiores, e limitando o bem de uns pelas exigências do bem superior dos outros? Não podemos nós porventura querer ao mesmo tempo cultivar a nossa vida física e a nossa vida intelectual; mas limitando e subordinando o tempo consagrado aos jogos desportivos pelas necessidades do estudo; e sacrificando talvez

(*) Aqui o autor indica citação de MALLEBRANCHE, cuja ficha se extraviou. (Nota do Revisor.)

http://www.obrascatolicas.com

o cultivo da arte ao trabalho investigador da ciência. Assim pode uma Inteligência querer um fim, mas não o querer isoladamente, absolutamente, em qualquer hipótese, custe o que custar; mas querê-lo, num equilíbrio concorrente com outros fins diferentes, subordinando-os e limitando uns pelos outros. Quiséramos que Deus visasse o bem de cada ser como se êle só existira, como se fôra o centro do universo, para cuja proteção e conservação incondicionada deveriam concorrer todos os outros. Já vimos como é contraditória a pretensão, que iria nada menos do que negar e destruir tôda a *ordem* cósmica. Em qualquer hipótese, êste não seria o único modo de conceber a realização de um plano inteligente. E é a conclusão que nos importa firmar, porque era o alvo a que miravam hoje as nossas demonstrações.

Êstes indivíduos ao parecer sacrificados pela universalidade das leis naturais, Deus não os esquece; como Êle os leva à realização de seus destinos pessoais é outro problema que examinaremos na próxima palestra e que não importa confundir.

E' a missão da sua Providência velar pelo bem de cada um de nós como se fôramos únicos no mundo, desta Providência que não permite caia um cabelo de nossa cabeça sem a vontade do Pai do Céu. Com êste govêrno *providencial* feito de inteligência e de bondade é que Deus vela pelo bem das partes do Universo, *como partes* e não como elementos do todo. O problema da ordem cósmica é mais geral e no estudo das diferentes questões convém distinguir e seriar, sob pena de se baralharem numa confusão inimiga da luz. "No trabalho da Causa primeira, nota SERTILLANGES, convém distinguir os diferentes papéis que ela se atribuiu. O primeiro é de fazer marchar a natureza; o segundo, o de recolher pelo caminho os que a sua roda imensa esmagou." (*Les Sources de la Croyance en Dieu*, p. 116.)

Concluamos, pois, êste primeiro estádio no exame de uma questão complexa. Desordens no universo, no sentido

puro da palavra, isto é, fenômenos irredutíveis à inteligência, inconciliáveis com um plano Criador, não existem. Defeitos acidentais, deformações particulares, prejudiciais a êste ou àquele indivíduo, entram numa ordem mais geral: são o resultado do funcionamento constante das grandes leis sôbre que descansa a harmonia do todo. A existência destas desordens relativas prova apenas que a ordem do mundo não é perfeita, que poderia ser melhor. E esta averiguação, aos olhos do pensador, longe de constituir uma dificuldade é um corolário inerente à existência criada. O mundo não é a plenitude do ser, o Absoluto, o ideal: só Deus é oniperfeito: só nêle todo o possível se encontra necessàriamente realizado. Mas entre o Criador e a sua obra interpõe-se inelutàvelmente o abismo de uma distância infinita. Caindo no domínio da contingência e do tempo, a criatura está sujeita à mudança, à multiplicidade, à sucessão de estados diferentes, a tôdas estas imperfeições de quem não possui a plenitude do ser. Todo o Universo criado é, por isto, um misto de luzes e de sombras, de bem e de mal, de ser e de não ser. A averiguação é fatal ao panteísmo e ao ateísmo: só no espiritualismo cristão encontra a chave de sua solução racional. A Ordem — real, incontestável, magnífica — proclama uma Inteligência Criadora; o seu caráter finito, contingente, suscetível de outras formas mais ou menos perfeitas, revela-nos a *liberdade* de uma escolha positiva cujas razões derradeiras escapam à curiosidade da nossa inteligência. Como nas outras provas examinadas anteriormente, encontramo-nos também aqui diante do Infinito, com a sua existência irrecusável e a sua incompreensibilidade essencial. Os processos racionais das nossas ascensões demonstrativas resolvem-se definitivamente numa afirmação certa e numa adoração humilde. Qualquer outro resultado ou não seria digno do homem ou não seria digno de Deus.

Rio, 19-X-933.

A.M.D.G.

AO CENTRO D. VITAL

http://www.obrascatolicas.com

§ 4 — O Problema do Mal (*)

O estudo das desordens cósmicas, que encontramos espontâneamente na exposição e defesa do argumento teleológico da existência de Deus, pôs-nos em contato com um dos problemas mais angustiosos que torturam a pobre humanidade na sua ânsia de verdade e de paz. Êstes sêres mal formados, estas monstruosidades inadaptadas aos seus fins apareceram-nos, à primeira vista, como um fracasso no espetáculo magnífico da criação, como um malôgro do ser na sua obra construtiva. Ampliando os horizontes de observação, o problema avulta nas suas proporções e assume a importância de um escândalo doloroso. O mal apresenta-se em todo o universo criado, acompanha como uma sombra inseparável tôdas as manifestações da realidade, cresce e agrava-se na medida em que elas sobem na escala ontológica de suas perfeições. No mundo físico é simplesmente uma imperfeição; no mundo animal é dor; no mundo humano é o mistério da iniqüidade, é o mal moral, a ameaçar e comprometer irremediàvelmente a nossa perfeição e a nossa felicidade. Sob a epígrafe dêstes três capítulos, que quadros pungentes não se poderiam bosquejar, desde os entrechoques catastróficos das energias cósmicas até as lágrimas, os lutos, as decepções, os crimes que constituem a trama escura de que se entretece a história da humanidade! E' o mal a estender sôbre tôda a criação a universalidade de seu império: é a dor, física e moral, unida com vínculos indissolúveis a tôda a vida humana, individual e coletiva.

(*) Conferência ao Centro D. Vital no Colégio Santo Inácio, 24 de novembro de 1933.

Problema para a *inteligência* e problema para o *coração*. Como explicar a presença do mal? Como conciliá-lo com a existência de Deus e de um Deus bom? Se tudo o que é, é porque Deus o criou, por que há de ser o mal? Como fundir na unidade de uma síntese inteligível a coexistência dêstes dois têrmos que parecem excluir-se num antagonismo irredutível? Antinomia, ao parecer, inextricável, para a inteligência.

E o coração vem complicar-lhe a solução com as suas exigências não menos imperiosas. Ao lado da explicação, e talvez com mais urgência e ansiedade, procuramos a libertação do mal. Por que existe a dor? Sim, mas também como resistir-lhe vitoriosamente?

E o problema, no seu duplo aspecto, empolga todo homem e o homem todo e não raro decide da sua atitude fundamental em face da vida. É quase sempre uma dor funda que encaminha os humanos ou para as veredas ásperas do heroísmo na santidade, ou para a revolta amarga dos orgulhos solitários e fechados. O ateísmo, nas suas imensas devastações intelectuais e morais, não tem aliado mais prestimoso. É um centro de dúvidas; é um foco de escândalos. A presença do mal parece implicar a ausência de Deus. Fulminado pela dor inevitável e revoltado no seu egoísmo, o homem soberbo é tentado, na expressão blasfema de A. de Vigny de opor:

"le dédain à l'absence.
Et ne répondra plus que par un froid silence
Ao silence éternel de la Divinité."

Às vêzes a desorientação causada por esta revolta interior raia pelo desatino e inspira as atitudes mais contraditórias. Por causa do mal nega-se a existência de Deus, mas no fundo da alma alimenta-se a complacência satânica de chamar a divindade à barra do próprio tribunal e responsabilizá-la pelo que sofrem as suas criaturas. E não se vê que,

http://www.obrascatolicas.com

se Deus existe, o problema do mal deve ter uma solução digna da sua bondade e da sua sabedoria, ainda que talvez misteriosa e impenetrável aos nossos meios limitados de conhecimento em face da grandeza dos planos da sua Providência. Se Deus não existe não é só tôda a existência do Universo que se envolve nas trevas de uma contradição inextinguível; é o próprio mistério do mal que se torna mais denso numa opacidade para sempre impenetrável, é todo o horror inspirado pelo sofrimento que nos acabrunha com a sua miséria definitiva. Escuridão indissipável para a inteligência, opressão dos corações para sempre órfãos de esperança. Nenhuma explicação teórica, menos ainda, uma solução prática. O mais negro e inconsolável pessimismo seria a última palavra do homem sôbre a vida.

Eis em tôda a sua complexidade trágica o problema do mal. Não temos a pretensão de acender aqui a claridade de luzes meridianas. Sôbre o segrêdo dos planos divinos da Criação há de pairar sempre, nas inteligências criadas, uma sombra de mistério que se não pode desfazer e que importa adorar. E a razão desta zona escura persistente poderemos apontá-la mais tarde. Mas não será de todo impossível intensificar a luz de alguns faróis suficientes para nos iluminar com segurança o roteiro da vida. Falaremos quase simultâneamente à inteligência e ao coração: aqui todo o progresso na luz será uma conquista de paz.

A revelação cristã apresenta-se na história do pensamento como uma afirmação positiva de otimismo. Na primeira página dos nossos livros inspirados lê-se que Deus, depois de haver criado todo o universo, contemplando-o, viu que era bom tudo o que havia feito: *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona.* (Gên. I, 31.) Era ao lado de um monoteísmo rigoroso e, como sua conseqüência espontânea, um otimismo radical. Deus aparece-nos na origem de tudo o que é e como de um Deus infinito só pode vir o bem, a criação é fundamentalmente boa. A questão da origem das coi-

sas e das suas relações com Deus recebia destarte com o monoteísmo perfeito uma solução definitiva, racional e coerente, mas o problema do mal parece à primeira vista complicar-se.

As filosofias ou as religiões anteriores haviam-no resolvido superficialmente com um dualismo irredutível na origem do ser. PLATÃO, ao que parece ou ao que lhe atribui ARISTÓTELES, reconhecia dois princípios das coisas, um bom, outro mau: Deus origem de todo o bem; o mal, cumpre procurar-lhe outro princípio, que êle não nomeia explìcitamente, mas que provàvelmente é a matéria ou o caos primitivo, que existe *ab aeterno* independente de Deus e constitui um princípio de resistência à sua ação ordenadora. [1] PLOTINO, nos primeiros tempos da era cristã, recolhe estas idéias comuns na filosofia grega e as encorpora na sua grande síntese. O princípio do mal é a matéria, e a matéria é um não-ser, não no sentido de uma não-existência mas no de um não-bem. O ser é o bem e o mal é o não-ser, isto é, a matéria. As seitas gnósticas contemporâneas de PLOTINO, e das quais saiu o maniqueísmo tão fortemente influenciado pelas religiões orientais, sobretudo persas, iam adiante e personificavam o princípio do mal ao lado do princípio do bem. Um Deus, origem do bem que há no universo, um demiurgo inferior responsável pelo mal e pela dor. [2] Infelizmente se com êste subterfúgio se simplificava a questão da origem do mal, complicava-se até à contradição a essência do Primeiro Princípio do ser. Deus deixava de ser Deus, na plenitude de sua independência e na universalidade necessária de sua ação criadora. O problema pôs-se em tôda a sua agudeza ante a inteligência de S. AGOSTINHO, cuja juventude inteira, passada sob a influência do maniqueísmo e mais tarde de PLOTINO, fôra

1. Sôbre a opinião de PLATÃO, cfr. GILSON, *L'Esprit de la Phil. Mediev.* I. 258.

2. Dualismo análogo em PLUTARCO e em FILO DE ALEXANDRIA. Cfr. GILSON, p. 258, n. 4.

http://www.obrascatolicas.com

tôda dominada pelas angustiosas interrogações: Se Deus não existe, como explicar o bem? Se Deus existe, como explicar o mal?

Foi principalmente graças ao esfôrço do grande gênio de Hipona que o otimismo religioso contido na primeira página do Gênese encontrou a sua explicação filosófica e se transformou em otimismo metafísico. Ainda aqui a fé rasgou à inteligência a amplitude de novos horizontes.

A solução do problema da origem do mal é lògicamente condicionada pela questão da sua natureza. E' preciso sabermos o que é, antes de respondermos donde vem. Conhecimento de sua definição ou essência necessàriamente anterior ao da determinação de suas causas. [3]

Ora, que é o mal? Porventura, uma realidade positiva, uma substância definida, têrmo natural de uma eficiência? Não: o mal apresenta-se-nos sempre como uma negação do que é, ou do que deve ser.

Os sêres aparecem-nos mais ou menos perfeitos, portadores de realidades ontológicas mais ou menos ricas; a pedra é inferior ao animal, o homem ao anjo. Todo o ser criado, por isso mesmo que essencialmente finito, possui uma perfeição limitada e carece de ulteriores perfeições possíveis. Esta negação de uma perfeição mais alta e ainda possível é algumas vêzes, com acepção menos própria, designada com o nome de mal: *mal metafísico,* chamam-no os filósofos; mais pròpriamente poderia designar-se com o nome de *imperfeição,* inerente a todo ser finito. Dêste mal, porém, de essência, não nos afligimos tanto: não nos angustiamos porque não temos asas como as aves, ou não somos incorpóreos como os anjos. [4]

O *mal físico* que nos faz sofrer é não uma simples negação de um bem possível mas de um *bem natural,* isto é,

3. Cfr. texto de S. AGOSTINHO, *De moribus Manicheorum,* ap. MERCIER, *Ontologie,* p. 251.

4. Textos de S. TOMÁS, ap. MERCIER, *op. cit.,* pp. 244-5.

de uma perfeição devida à natureza de um ser: negação especial que os filósofos chamam *privação.* A natureza da pedra não exige olhos; exige-os a de um cavalo. Não ter olhos, no mineral é uma negação, no animal, privação. Também aqui o mal se nos apresenta não como uma realidade positiva, mas como um caráter negativo de ausência de uma perfeição natural. Em concreto: *materialmente,* o mal físico supõe uma *realidade positiva,* a do sujeito que sofre; *formalmente,* consiste numa negação, na ausência de um bem exigido pelo desenvolvimento normal da natureza de um ser.

O *mal moral* não se subtrai à universalidade dêste conceito. E' no ato livre do homem a ausência de conformidade com a regra que deve orientar-lhe a atividade humana na realização dos seus destinos. O ato livre, realidade positiva, constitui o elemento material do pecado; a sua característica formal própria é a falta de harmonia ou conformidade com a lei do homem.

Estas noções, algum tanto abstratas e que podem parecer sutilezas metafísicas, dão-nos entretanto a chave profunda da solução do problema, no seu aspecto especulativo (e preparam o terreno à possibilidade de uma libertação. Por isto mesmo que o mal, na sua essência, se nos antolha como algo de negativo, de acidental e de relativo, acende-se-nos na alma a esperança de uma libertação possível, de uma vitória definitiva do bem sôbre o mal). (*)

Qual a causa do mal? Mas o mal é um não-ser, é uma negação. Investiga-se a causa do que é; o que não é não tem nem precisa ter causa. Tôda eficiência tende necessàriamente à produzir um efeito *real, positivo;* o mal nada tem de positivo: é em si formalmente negativo.

Mas não será isto um paradoxo, uma acrobacia intelectual de sofista, a querer convencer-nos com as suas sutilezas de que a mais positiva das coisas, — o sofrimento e todos os males que nos afligem, — não passam de um ente de razão,

(*) O trecho em parênteses se acha deslocalizado no original.

http://www.obrascatolicas.com

sem existência real? Não: Expliquemo-nos ainda; e talvez se fará mais claridade.

O mal tem ou melhor supõe uma causa material, isto é, um *sujeito*, privado de uma perfeição que lhe é devida: o animal que não vê, o homem a quem o cirurgião tirou uma glândula; não tem outrossim uma causa *formal*, que o determine ou especifique; por natureza já vimos que é uma negação, uma ausência de perfeição.

Terá uma causa *eficiente?* Não? Então como existe? Sim? Então qual é o princípio do mal? Distingamos, e a contradição desaparece. Causa direta, imediata, o mal, por isso mesmo que é negação, não tem nem pode ter: não é efeito *natural* e *próprio* de nenhuma eficiência. Tem-na, porém, *indireta* e *acidental*. Uma causa produz o seu efeito natural, próprio, que em si é bom, mas êste efeito no sujeito em que se produz implica uma privação que para êle é um mal. A atividade orgânica determina a formação de uma catarata; como atividade vital e produto celular é um bem; mas esta formação implica, no organismo em que se processa, a privação da transparência necessária à visão — o que para êste organismo é um mal.

O cirurgião abre, corta, extrai; esta atividade como eficiência é um bem; mas a ablação do órgão para o organismo mutilado representa um mal, que no entanto pode ser querido não em si mas em vista de um bem maior que é a conservação da vida.[5] Ou portanto por uma imperfeição da causa eficiente (andar de criança), ou por um obstáculo existente no sujeito à sua ação (um nó na madeira do estatuário), ou por uma incompatibilidade entre novo efeito produzido e uma perfeição preexistente do sujeito e que por isto deve ser eliminada (assimilação dos alimentos, *generatio unius corruptius alterius*), uma atividade produz muitas vêzes ao lado do seu efeito próprio, natural e imediato que é bom, uma privação, isto é, um mal que o não é senão relativamente às exigências especiais do sujeito que recebe a ação. Não há, portanto, causa imediata e direta do mal. Tôda eficiência produz um ser, e um ser, como tal, é bom. Causa essencialmente má é uma contradição, a contradição de um princípio ativo que agindo tivesse como têrmo de sua ação o não-ser. Esta análise da essência do mal projeta muita claridade sôbre o problema que vamos examinando. A existência do mal não exige um Princípio supremo e absoluto que a explique na ordem da causalidade eficiente; o maniqueísmo é contraditório. Mais: a questão que examinamos aparece pela sua própria natureza uma dificuldade particular à inteligência. Objeto da nossa inteligência é o ser; o não-ser, o nada, diria BERGSON, é uma falsa idéia, que não pode ser concebida senão em função do ser, isto é, da realidade positiva que exclui. (*Les Deux Sources*, p. 281.) O mal oferece portanto um *minimum* de inteligibilidade; há uma sombra necessária que lhe envolve o exame de trevas indissipáveis. Fundar-nos no mal, isto é, no não-ser, para concluirmos algo contra Deus é arriscar-se à decepção do cavaleiro que pretendesse firmar-se numa imagem de estribo, e no momento do esfôrço cavalgador sentisse sob os pés a ausência de tôda realidade que lhe prestasse o esperado apoio. (Cfr. MARITAIN, *Antimoderne*, 168.)

5. Explicação dêstes três casos, ap. MERCIER, *op cit.*, p. 249.

Estamos apenas a meio caminho: continuemos as nossas considerações. Não há uma causa direta do mal, isto é, do não-ser; a privação resulta como um efeito acidental e indireto de uma atividade boa. E uma causa boa pode querer esta privação, não em si, como um mal, mas em vista de um bem maior a que se acha unida. Assim é bom o cirurgião que se decide à ablação de um órgão, não como ablação do órgão, mas como condição de vida do organismo todo; é bom o sábio que disseca uma cobaia, visando não a morte da cobaia mas o progresso da ciência. Assim é que Deus bom quer o mal físico no Universo, não como mal mas como condição de um bem maior. Já vimos como a ordem geral do Cosmos

http://www.obrascatolicas.com

— bem supremo da criação material — é condicionada pela constância e uniformidade das leis naturais. E as energias físicas, no determinismo de suas atividades, implicam necessàriamente destruições e sacrifícios de bens particulares. Como o cirurgião que tira o órgão para salvar o organismo, a natureza sacrifica à existência da colmeia que fica a abelha que passa, à existência das espécies felinas, o coelho ou a pomba, que lhe cai nas garras. Não houvera carnívoros sem carnes devoráveis. Todos os males físicos, tôdas as dores que lhes são conseqüências naturais — terremotos, cataclismos, formações teratológicas, sacrifícios de uns sêres a outros — são um corolário espontâneo desta universalidade e constância das leis que conservam a ordem e harmonia do todo. E os pequeninos sêres — esmagados pelo carro da natureza na sua marcha triunfal — o carvalho fulminado pelo raio, a alface devorada pelo cordeiro, o pintainho empolgado pela águia — quando assim contribuíram para a execução do majestoso plano da natureza, preencheram integralmente a sua finalidade. Na sua existência efêmera não tem outra razão de ser senão contribuir assim para a conservação e evolução da ordem universal: são simples meios a serviço total de um fim mais alto que os ultrapassa e domina, como o fósforo que se acende.

Ao transpormos, porém, os umbrais do domínio humano alteram-se essencialmente os dados do problema. Aqui já nos não achamos só em face de indivíduos cuja razão de ser total é a espécie, mas de pessoas, como sua finalidade própria e inalienável. Na espécie humana cada indivíduo — por isto mesmo que é inteligência e vontade livre, espírito imortal, — tem um destino seu que é atingir o fim de tôda a natureza, no conhecimento e no amor. E esta elevação do seu destino é o corolário da dignidade de sua natureza. No mundo dos espíritos há portanto uma Providência que se ocupa solìcitamente de cada indivíduo em vista do seu destino pessoal. Tendo uma finalidade própria, o homem não pode ser sacrificado como simples meio, como coisa a serviço de outra coisa. No mundo infra-humano, a Providência, estabelecendo a lei da espécie, governa com ela todos os indivíduos, que, por não serem livres, dela se não podem apartar: assim é que nenhum passarinho cai sem a vontade do Pai dos Céus. Com os sêres racionais e livres, senhores de seus atos, capazes de conceber o próprio fim e de orientar para o seu conseguimento os meios proporcionados, a Providência divina particulariza-se e, respeitando em cada homem a colaboração da sua liberdade, põe-lhe tudo o mais, em subordinação jerárquica, a serviço da realização dos seus destinos pessoais.

Eis o novo e verdadeiro ponto de vista em que nos devemos colocar para resolver o nosso problema.

E esta observação é capital: mais do que em qualquer outra questão aqui um êrro na escolha do centro de perspectiva altera tôdas as proporções e deforma tôdas as grandezas. [6] E o centro de perspectiva necessário para julgar a jerarquia das coisas e a sua utilidade relativa é a verdadeira finalidade do homem. Quem nêle não vê mais do que o animal, cujo bem-estar todo se resume na posse de alguns bens sensíveis que lhe asseguram os prazeres inerentes à conservação e transmissão da vida, verá em muitas existências humanas um enigma indecifrável e o pessimismo será a conclusão fatal e desanimadora da vida. [7] Colocai-vos, porém, no âmago da realidade: vêde na pessoa, na natureza mesma de um ser inteligente e livre, um destino imortal, condicionado pela elevação de suas virtudes morais e para logo se transforma a visão das coisas e as grandezas relativas se vão subordinando numa escala de valores determinada por um critério mais alto. A Providência de Deus governa as contingências humanas não para assegurar a cada homem, um *maximum* de confôrto terreno: saúde vigorosa, bens de for-

6. Texto de BOSSUET sôbre a escolha dêste ponto. Cfr. CHARMOT, *La Teste Bien Faicte*, pp. 74-75; cfr. p. 69.

7. Cfr. texto de K. FISCHER, em SAWICKI, *Sinn des Lebens*, 157.

http://www.obrascatolicas.com

tuna, situação social, consolações da amizade e do amor. Bem vêdes: fôra esta uma desordem inconcebível: governar um ser, esquecendo-lhe a finalidade própria em que se consuma a sua perfeição e com ela a plenitude de sua felicidade. Negação da própria idéia de govêrno... O que Deus visa antes de tudo e acima de tudo é orientar cada homem para o seu destino, isto é, para a sua felicidade definitiva e eterna que resulta da sua grandeza moral como o perfume de uma flor. Os outros bens terrenos não passam de meios e são distribuídos ou subtraídos, com o critério necessário que rege o uso dos meios tanto quanto contribuem para o conseguimento do fim. A esta luz, que é a luz do govêrno da Providência e a luz da verdade objetiva das coisas, a dor começa a parecer-nos compreensível porque já se nos vai mostrando *em relação positiva com a missão da vida.* Uma dor que viesse a impedir a nossa finalidade, uma dor simplesmente inútil deporia em favor da irracionalidade do ser. Uma dor, condição de bens maiores; uma dor, instrumento misterioso de perfeição das almas; uma dor, caminho breve para uma felicidade definitiva, se ainda provoca arrepios à nossa sensibilidade assustadiça, entra a tornar-se inteligível e justificada, e até desejável à nossa razão serena e elevada. [8]

E tal é a dor humana. No imenso inventário dos males que nos assoberbam, alguns há — poucos relativamente em número e menos intensos em fôrça aflitiva — que *talvez* [9] não possam contribuir de modo positivo para o desenvolvimento da grandeza pessoal. São as dores das crianças e loucos incapazes de ação moral ou especìficamente humana. Representam o quinhão de sofrimentos que nos cabe como

8. Cfr. FOERSTER, *Le Christ et la Vie Humaine,* p. 168; SANSON, 1927, pp. 12, 15.

9. Dizemos *talvez* porque não sabemos se Deus na sua infinita bondade não levará também em conta na distribuição definitiva da felicidade êstes sofrimentos dos que os padecerem em conseqüência de leis que êles não estabeleceram e a que se não puderam livre e meritòriamente submeter.

a animais, *partes de um* grande todo. Sem frustrar a finalidade pessoal, sua razão de ser está no bem universal, assegurado pela generalidade e constância das leis físicas e biológicas a que deve o homem a sua própria existência e conservação. Fora daí, a dor é sempre, nas intenções da Providência, o instrumento eficaz de um aperfeiçoamento humano.

No domínio da inteligência é o estímulo poderoso ao estudo, à invenção, à descoberta, ao domínio cada vez mais amplo e racional das energias naturais. E' a necessidade de libertar-se de um sofrimento, é a luta pela conservação e pelo desenvolvimento da vida que arma o homem em face das hostilidades ameaçadoras do meio. E as imensas conquistas da ciência, devemo-las na sua quase totalidade ao movimento impulsionado pelos acicates da dor.

Numa esfera mais alta que a do conhecimento positivo e experimental da ciência, ela é ainda a iluminadora benfazeja das supremas verdades que orientam a vida. O problema do sofrimento põe-nos em face das grandes realidades espirituais; retrai-nos da superficialidade falaz dos sentidos, concentra-nos nas reflexões salutares que enriquecem e aprofundam a vida interior; ilumina o que em nós é eterno e põe-nos na presença abençoada de Deus.

Dor bendita! *"Wer nie recht gründlich gelitten, behält immer etwas oberflächliches, Mittelmässiges."* (HOLTY, ap. SAWICKI, Sinn des Lebens, p. 163). *"Uomo non educato al dolore rimane sempre bambino".* (TOMMASSO, *Pensieri Morali.*)

Quando o sofrimento bate assim à porta de uma alma que se dissipava na flor das coisas efêmeras e a obriga por uma posse mais profunda e consciente de si mesma a encontrar os valores espirituais que lhe condicionam a grandeza, ela entra a entender os planos misericordiosos de Deus e bendiz a dor que a redimiu da suprema desgraça. A história

http://www.obrascatolicas.com

da sua libertação se resumira numa palavra: *La bonne souffrance.*

Mas é principalmente sôbre a *vontade,* rainha das nossas faculdades no domínio moral, que a dor exerce o benefício de sua missão educadora. Impossível resumir em poucas linhas assunto que comportaria longos e interessantes desenvolvimentos.

Como os músculos, a vontade *robustece* com o exercício. E o querer não é ginástica que fortifica senão quando é luta e vitória contra obstáculos. Os grandes infortúnios como a resistência às pequeninas contrariedades da vida põem à prova a fôrça da alma. E' nesta escola que se formam a equanimidade, a paciência, a constância, o domínio de si mesmo e todo êste cortejo de virtudes que constituem o mais belo ornamento de uma humanidade superior. A grandeza de um caráter é função da sua fôrça de alma, e fôrça de alma é a energia do sim e a energia do não: sim enèrgicamente dito a tudo o que nos eleva ainda que nos amargure; não, não menos enèrgicamente oposto a tudo o que nos degrade, ainda que nos agrade: e esta dupla energia é fruto menos de expansões positivas e espontâneas do que de renúncias dolorosas, de sacrifícios árduos, de supremos heroísmos. E eis por que todos os mestres de grandeza humana reconheceram em todos os tempos e em tôdas as latitudes em que palpita coração de homem a necessidade impreterível do ascetismo. Ascetismo é abnegação e renúncia escolhidas espontâneamente para a educação da vontade; a dor, que independe de nós resulta do jôgo das leis do mundo e da vida, é a escola natural aberta pela Providência para a virilização das almas e a maturação das consciências. NIETZSCHE, o exaltador extremado da vontade forte, reconheceu: "A disciplina do sofrimento, dos maiores sofrimentos, foi a que até hoje impulsionou tôdas as elevações do homem." "A capacidade profunda de sofrer é num homem o que lhe marca o seu pôsto

na jerarquia da humanidade." [10] (Texto de FÖRSTER, *Le Christ et la Vie Humaine,* p. 53.)

As almas não só se revigorizam, mas ainda se *libertam* e *purificam.* A fascinação do sensível tolhe-nos o vôo para a eminência das grandes alturas. O prazer vulgariza; a dor sublima. O prazer chumba-nos ao caduco, ao superficial, ao sensível: a dor concentra-nos a atenção nos bens inamissíveis, e eternos do espírito. "Quando as calamidades chovem de todos os lados, quando, dentro ou fora de nós, já não há um canto que não seja uma chaga, torna-se mais fácil, pelo caminho da adoração, elevar-nos no amor. Fechadas tôdas as outras vias só nos resta a vertical, a das grandes ascensões. E por ela lançamo-nos heròicamente". (D'HULST, ap. BAUNARD, *Le Vieillard,* 7ª, p. 190.)

A esta luz, já nos não aparece a dor como um enigma indecifrável; é uma disposição de sabedoria na orientação da vida humana para os seus destinos superiores. Nosso fim não é possuir bens criados, mas através dêles desenvolver a nossa personalidade: para êste objetivo sublime a dor é um instrumento de primeira eficácia. Reconheceu-o um especialista em pessimismo: *"Es gibt kein Leid, das nicht in diesem Sinne segensreich wirken könnte, wenn der Mensch es als eine ihm zür ethischen Bearbeitung gegebene Nature auffast."* (ED. V. HARTMANN, *Zür Geschichte und Begründung des Pessimismus,* Berlin, 1880, p. 119. Ap. SAWICKI, *Sinn des Lebens,* p. 165.)

Mas, de fato, o sofrimento não consegue sempre estas finalidades superiores. Em vez da paciência, da constância, do heroísmo, numa palavra, da grandeza moral, é a depressão, a irritabilidade, o tédio, a revolta. (Texto de S. AGOSTINHO, *De Civit. Dei,* I, 8.) E eis de novo a complicar-se o nosso problema. O mal que cometemos vem tirar ao mal que sofremos, com a sua eficácia nobilitadora, a sua razão de ser

10. Ver o texto original — íntegro em SAWICKI, *Sinn des Lebens,* p. 160.

http://www.obrascatolicas.com

humana. E' a existência do mal moral a agravar incomensuràvelmente a do mal físico, desviando-o das suas finalidades benéficas, não só, mas aumentando-lhe incalculàvelmente a extensão e a intensidade. Mais, infinitamente mais do que em virtude das leis cósmicas, sofre a humanidade em conseqüência dos seus crimes. (GILSON, I, 118.)

Por que êste grande mal? Se Deus nos criou para um paraíso, por que a triste faculdade de perdê-lo? Tocamos o ponto mais delicado e mais profundo da questão. Por que somos pessoas destinadas à felicidade que constitui o próprio fim da criação. O fim da criação é a manifestação das excelências infinitas de Deus: a glória de Deus, como dizem os filósofos. Esta manifestação do Infinito não atinge a sua perfeição formal senão no mundo da inteligência, só capaz de conhecer e louvar a Deus, o Princípio do Ser. O mundo do espírito era, por isto, o remate natural da obra criadora. Só aqui Deus podia comunicar às criaturas a sua própria felicidade divina. Para viver em sociedade com Deus é mister conhecê-lo, para possuí-lo era mister amá-lo; porque só aderindo a um bem é que o possuímos. Deus não podia pois comunicar o bem *supremo,* sem criar inteligências e vontades, isto é, sêres livres. E Deus os criou, associando-os, do modo que exigia a dignidade de sua natureza, ao govêrno e à finalidade de sua Providência. Os outros sêres são dirigidos por Deus para os seus fins: o homem é capaz de conhecer êste fim e de escolher livremente os meios que o realizam. "Como Deus cria o mundo, o homem constrói a sua vida." (GILSON, *L'Esprit de la Phil. Mediev.* I, 171.) Com prudência e sabedoria êle escolhe os seus atos e os orienta. Os outros sêres são governados; o homem governa-se: numa palavra só êle é pessoa, com a iniciativa e a *responsabilidade* de suas decisões na realização do próprio destino. Temos assim o privilégio de sermos, na expressão de S. PAULO, colaboradores de Deus, *Dei adjutores sumus.* Grande dom, a liberdade, mas dom formidável, grande bem porque condição inseparável do maior de todos os bens, mas condição ainda insuficiente, porque para atingi-lo é necessário ainda o bom uso da liberdade que é a parte do homem no conseguimento de sua felicidade. Não podemos atingir a Deus senão por um ato supremo de amor: isto é, uma doação completa e espontânea de nós mesmos à Suprema Bondade: mas a natureza mesma dêste ato, a natureza mesma do amor implica a possibilidade de uma recusa. E eis a possibilidade da defecção moral, a possibilidade de não atingir o homem o seu destino, condicionada pela grandeza mesma de sua dignidade.

E' a mais terrível e a mais gloriosa responsabilidade da vida: como querer decliná-la é a suprema covardia. Não sabemos o que dizemos quando quiséramos ser felizes sem a nossa colaboração com todos os riscos que envolve a contingência do ser criado. Quiséramos que Deus nos rebaixasse ao nível de uma coisa; assim como a uma estátua que deve a outrem tôda a sua perfeição passivamente recebida das mãos do escultor. [11] Deus fêz-nos pessoas, isto é, artífices responsáveis dos nossos destinos. A obra divina não poderia ficar frustrada do seu remate natural, Deus não poderia ficar impedido de comunicar a felicidade divina às suas criaturas, só porque a contingência de uma liberdade finita envolve a possibilidade de um *não* dado à generosidade de seus dons. Do mal moral com tôdas as suas conseqüências temporárias e eternas, o homem e só o homem é responsável.

Não teríamos apelado para tôdas as luzes se não disséramos uma palavra inda que brevíssima da solução cristã do angustioso problema. A existência e a explicação do mal, como se nos oferece à observação completa, não é só uma questão filosófica senão ainda histórica. Não basta a fim de resolvê-la apelar abstratamente para a natureza do homem, de Deus e das suas relações essenciais; é mister ainda conhecer as condições contingentes de sua existência concreta

11. Cfr. SANSON, *Conférences,* 1927. Conf. Sur le Mal, p. 16.

http://www.obrascatolicas.com

no tempo. E aqui a revelação cristã subministra-nos a claridade de suas luzes mais altas.

Antes de tudo sôbre a *origem do mal,* diz-nos a fé que a dor e a morte não foi Deus, foi o pecado que os introduziu no mundo. No plano primitivo da criação, não havia lugar para o sofrimento; não era de espinhos o caminho que nos devia levar à perfeição; não precisava a nossa inteligência das lições do sofrimento para melhor elevar-se ao conhecimento dos bens eternos nem o paraíso da terra nos enervava a vontade. Infelizmente esta defecção moral, cuja possibilidade, vimos há pouco, se envolve na contingência de uma liberdade finita, transformou-se na realidade da maior catástrofe na história humana. O mal não entrou no mundo pela mortalidade da matéria mas por uma iniciativa infeliz do espírito. Não foi o corpo que fêz pecar o espírito mas o espírito que fêz morrer o corpo. [12] E todo o cortejo de males que desde então aflige o homem entrou-lhe na vida como um castigo da grande infidelidade inicial.

Mas Deus, num como segundo ato no drama da história humana, não deixou ao sofrimento a sua função amarga de uma pena sem merecimentos. A primeira solidariedade no mal opôs uma outra solidariedade mais alta no bem. E a dor que necessàriamente aparecera na vida do pecador, apareceu livremente escolhida na vida do Salvador. O que era simples castigo do pecado transfigurou-se em instrumento de redenção. A dor humana recebeu assim uma consagração verdadeiramente divina. E o homem começou sinceramente a amar o sofrimento. As expressões conhecidas das almas que viveram profundamente o seu cristianismo, desde S. Paulo até Charles de Foucauld, não são paradoxos de um misticismo exaltado, são as fórmulas sinceras de sentimento profundo de sêres que se orientam, com seriedade e coerência, para a verdade dos seus destinos.

12. Gilson, *L'Esprit de la Phil. Med.* I. 118.

Amamos a dor: porque ela expia, purifica e liberta: destrói em nós os efeitos dêste pecado que é o maior e único inimigo de Deus e do homem, da nossa grandeza e da nossa paz.

Amamos a dor: porque é o grande instrumento de benfazer aos nossos irmãos: os homens todos somos em Cristo solidários uns dos outros; querer-lhes bem é desejar livrá-los do pecado e de suas conseqüências: e tôda a redenção de pecados não se faz sem paixão de Redentor. A dor associa-nos misteriosa mas eficazmente a Cristo na sua obra salvadora da humanidade. E' o supremo antídoto do egoísmo, é a suprema educadora da caridade. Amamos a dor, porque ela imprime na nossa vida um traço de inconfundível semelhança com o Redentor, *vir dolorum,* têrmo do amor mais profundo dos nossos corações. Não se ama um Crucificado sem amar o sofrimento que a êle nos assemelha.

Assim, o cristianismo, num primeiro estádio, ensina-nos eficazmente a sofrer com resignação e equanimidade; compreendido e vivido profundamente eleva-nos ao heroísmo do desejo do sofrimento. A dor dissolve-se e transfigura-se na felicidade de um grande amor.

No Gólgota encontra-se assim a solução suprema, teórica e prática, do mais àngustioso dos problemas humanos. Desde a grande tragédia, cujo 19º Centenário êste ano celebramos, a Cruz tornou-se o símbolo mais perfeito da vida humana.

A Cruz! Que símbolo perfeito da vida humana. (*) Uma cruz é uma haste que se apruma para o alto num esfôrço e numa esperança de conquistas ilimitadas, e é outra travessa que se lhe opõe ao indefinido das ascensões. A vida humana: uma paixão, um desejo, uma aspiração de felicidade e uma resistência invencível que se atravessa às suas

(*) Pensamento de Förster. *(Le Christ et la Vie Humaine,* p. 157.)

http://www.obrascatolicas.com

realizações! Foi mister Cristo morresse sôbre êste símbolo do indizível martírio humano para transformá-lo num instrumento de felicidade mais alta, na condição dolorosa, para o homem que pecasse, de uma redenção que o eleva à plenitude dos seus destinos imortais. *Per crucem ad lucem. O crux ave!*

IV — Argumento Deontológico (*)

"O firmamento estrelado fora de mim, o mundo moral dentro de mim, eis o que me enche a alma de admiração infatigável e de veneração crescente."

Justos êstes nobres sentimentos de Kant: dois aspectos irredutíveis desta misteriosa realidade que nos envolve e em que vivemos; quanto mais os estudamos mais nos revelam as maravilhas de suas belezas originais. Dois grandes pontos de apoio à inteligência criada para elevar-se com segurança ao conhecimento do Primeiro Princípio, da Razão suprema do que é.

Dos céus estrelados já cantara David: *coeli enarrant gloriam Dei,* e o canto do Salmista foi entoado por tôda a humanidade que eleva os olhos sinceros ao firmamento. Na consciência confusa da alma popular ou nos lábios cultos de Keppler, de Newton ou de Lavoisier, poderá variar a sua expressão literária, idêntica permanece a fôrça persuasiva de sua eloqüência irrefutável.

Os filósofos poderão submeter êstes processos naturais e primeiros da razão ao rigor crítico de suas análises: o resultado será uma confirmação científica e reflexa das grandes certezas espontâneas.

O movimento, a contingência, a causalidade, a ordem teleológica, que, nos seus diferentes aspectos, nos manifesta o mundo físico constituem outras tantas vias seguras para chegarmos ao Ato puro e imóvel, ao Necessário absoluto, à Causa Incausada, à Inteligência primeira a que se acha suspensa tôda a inteligibilidade de ser. Não digo que êstes pon-

(*) Conferência de 1934, sem data de composição nem realização.

http://www.obrascatolicas.com

tos de partida das grandes ascensões racionais não se encontrem senão no mundo físico; não, propriedades inseparáveis de todo ser finito verificam-se por igual no mundo das nossas realidades interiores atingidas imediatamente pela consciência. Mas é no mundo exterior que as alcança primeiro o nosso conhecimento. E' daí, como de ponto de partida, que arranca tôda a nossa atividade intelectual. A criança abre logo os olhos para fora e por muito tempo o que lhe fixa a atenção e solicita a curiosidade é o universo sensível com a variedade dos seus aspectos e a riqueza de suas maravilhas... O mundo estrelado fora de mim...

Só mais tarde é que os olhos começam a voltar-se para dentro, a descobrir êste novo mundo mais íntimo, mais misterioso no complexo e insondável de suas profundidades. À medida que os anos sobem e a consciência amadurece é para analisar e decifrar os enigmas desta vida interior, é para viver-lhe mais e mais intensas as realidades consoladoras, que se inclina, espontâneo, o pendor das grandes almas. O mundo das formas e das côres vai perdendo aos poucos o feitiço do seu primeiro encanto; compreende-se que no segrêdo destas portas cerradas à curiosidade dos sentidos externos, mas transluminoso ao olhar penetrante da consciência, palpita uma vida mais intensa, mais interessante, mais viva e mais nossa, que a outra, a dêste imenso cenário da natureza sensível.

E na altura lógica, a que chegamos, depois das demonstrações anteriores, surge espontânea uma interrogação curiosa: não seria possível encontrar a Deus no fundo das nossas almas? Estas realidades mais sutis, menos opacas e, por isto mesmo, mais elevadas, não nos poderiam prestar um novo ponto de apoio em que se firmasse a solidez de mais um argumento que talvez nos levasse a um conhecimento mais vivo e humano de Deus que é espírito? Interrogação de uma curiosidade legítima, a que nos cumpre dar uma resposta sincera.

Ja se vê que na atividade especìficamente humana da nossa vida interior encontramos a possibilidade de uma aplicação imediata de tôdas as provas percorridas no ano passado. Inteligência e vontade movem-se como êste movimento espiritual de quem não é Ato puro; mudam, variam, finitas, com êste cunho indelével de uma contingência essencial; obedecem a leis psicológicas que as orientam para os seus objetos com a evidência de uma teleologia irrecusável. Os processos e o meio têrmo de demonstração seriam aqui idênticos aos já analisados, mudaria apenas materialmente o ponto de partida, o fato que lhes serviria de base inicial. Não adiantaríamos muito. O que agora nos preocupa é indagar se não há aqui um aspecto novo da realidade que nos revele outra face do Ser primeiro, se a análise da nossa vida interior não permitiria abrir outra via, não menos segura e talvez mais acessível, que as já conhecidas.

Quer parecer-nos que sim. Há com efeito no interior das nossas consciências um fato novo, universal, absolutamente inédito no mundo infra-humano: que não menos que as belezas do firmamento ponteado de luzes enchia a alma de KANT de admiração contínua e de veneração crescente: o *fato moral.*

E' *antes de tudo um fato:* fato especìficamente humano e universal. Já QUATREFAGES havia indicado como caracteres específicos do que êle chamava reino humano, em oposição ao reino animal, vegetal e mineral, a religiosidade e a moralidade. E os progressos da etnologia não fizeram nestas últimas décadas senão trazer as últimas confirmações desejáveis às conclusões do grande antropólogo francês. Não existem povos ateus como não existem povos amorais. E se entre êstes dois caracteres, no ponto de vista da universalidade, quiséramos estabelecer alguma diferença, esta seria em favor da moralidade. Em casos esporádicos e individuais permanece ainda vivaz a noção do dever em consciências nas quais talvez se extinguiu ou eclipsou a idéia de Deus.

http://www.obrascatolicas.com

Examinemos de perto esta noção da lei moral e procuremos-lhe uma explicação racional adequada. Um fato e as condições completas de sua inteligibilidade: eis em resumo os dois momentos lógicos do nosso processo demonstrativo.

Começamos por *observar o fato* e submetê-lo a uma análise minuciosa de todos os seus elementos. Na aurora da nossa vida consciente aparece-nos para logo a distinção entre o *bem* e o *mal:* é um conhecimento de valores. Alguns atos parecem-nos *bons,* são valores positivos; outros, *maus,* valores negativos ou desvalores. Por quê? Qual o critério desta distinção fundamental? Os primeiros apresentam-se-nos conformes com a razão, os outros dela disformes. A razão não pode não aprovar a justiça, a lealdade, a veracidade, não pode deixar de proscrever a injustiça, a traição, a mentira. Pautando os nossos atos pelas primeiras normas agimos em conformidade com a nossa natureza racional; deixando-nos levar pelas outras degradamo-nos aos nossos próprios olhos, pomo-nos em contradição com as exigências mais profundas e inextirpáveis do nosso ser.

E êste *bem* afigura-se-nos tal *por si mesmo,* por seu valor intrínseco, não por uma relação de conveniência a um outro fim imediato. Em linguagem técnica é um bem *honesto,* não é um bem *útil.* O útil tira tôda a sua apetibilidade da relação que o põe a serviço de um fim do qual lhe advém o seu valor. E' a bondade do instrumento. O *honesto* é apetecível por si mesmo; pela sua conveniência interna com as exigências imutáveis da razão, impõe-se-nos à vontade independentemente das suas repercussões agradáveis ou desagradáveis, no domínio interior dos nossos interêsses. Manter fidelidade à palavra empenhada é sempre um bem, ainda que nos custe as vantagens de uma posição ou o prazer de uma amizade.

E na escala dos bens, o bem moral ocupa o vértice mais elevado: é o bem do homem como homem, é o seu bem por

excelência. A linguagem comum vem aqui trazer a sua confirmação não desprezível à análise do filósofo: Quantas vêzes não dizemos: aí está um bom pensador ou um bom médico, um bom artista ou um bom negociante; eis uma boa operação cirúrgica, uma boa intervenção diplomática. Atribuímos a um homem ou a uma ação, a bondade, mas uma bondade restrita, parcial, limitada por um epíteto que lhe precisa a extensão, e indica a parte do homem que qualifica e aperfeiçoa. Trata-se, porém, da bondade moral, de uma ação ou de um homem moralmente bons, então sem epítetos nem restrições dizeis: eis um homem *bom;* uma ação *boa;* eis o *bem.* A bondade moral aperfeiçoa o homem essencialmente, não nesta ou naquela das suas funções particulares mas na sua função substancial de ser o que é, não como pintor ou general, engenheiro ou poeta, mas simplesmente como homem.

Primeira aquisição na nossa análise do fato moral: um *conhecimento de valores;* o bem e o mal, valores que se impõem por si, independentes de interêsses e utilidades de momento, valores que se prendem ao aperfeiçoamento da nossa natureza no que ela tem de mais profundo e essencial.

Demos um passo adiante. Êstes valores impõem-se à nossa vontade com a fôrça indeclinável de um *imperativo* e de um *imperativo categórico.* Depois do conhecimento, da distinção entre o bem e o mal, a *obrigação* de fazer um e evitar outro. Na origem de tôda a ordem moral, encontra-se iniludível a evidência dêste primeiro princípio: fazer o bem e fugir o mal é um dever. Não nos perturbem, por ora, as chamadas variações da moral; verdade aquém, mentira além dos Pireneus. Que os homens errem na aplicação do grande princípio: nenhuma maravilha. As diferenças no desenvolvimento intelectual, as influências multiformes da educação, a pressão forte e interessada das paixões, explicam, sem escândalos supérfluos, estas variações reais. Não passa, porventura, o mesmo na ordem especulativa? À medida que nos afas-

http://www.obrascatolicas.com

tamos das primeiras evidências não cresce a probabilidade dos extravios? E' um percalço da nossa natureza intelectiva, essencialmente racional, isto é, cognoscitiva por interferências e deduções sucessivas que vão concatenando laboriosamente os elos das verdades demonstradas. Mas, numa e noutra ordem, na especulativa como na prática, a possibilidade de erros e tropeços nos processos últimos de conhecimento não diminui a luminosidade dos primeiros princípios que dominam, com o esplendor de sua evidência irrecusável, aqui a esfera do conhecimento, ali o campo da ação.

E' o que por ora nos basta e o de que só precisamos para o nosso fito. Que o selvagem americano julgue prestar uma homenagem à decrepitude dos pais, enterrando-os piedosamente no próprio estômago, testemunho será de amor filial cuja originalidade nos será permitido estranhar. Nem por isso, porém, se lhe deixam de impor à consciência primitiva o respeito e a gratidão aos autores de seus dias, como um bem moral, um dever. Quaisquer, portanto, que sejam ou possam ser os erros de aplicação no explicitar o implícito do grande princípio, tôda a nossa atividade especìficamente humana desenrola-se sob o signo do bem e do mal, e do princípio do dever que os liga, como tôda a nossa atividade racional obedece necessàriamente ao princípio de contradição que afirma a incompatibilidade do ser e do não ser. Um ato livre e consciente independente do primeiro princípio que domina essencialmente a ordem moral, seria tão ininteligível como um círculo quadrado.

Há portanto na raiz da nossa vida moral a consciência nítida de uma *obrigação,* de um *imperativo:* faze o bem, evita o mal. Êste imperativo, dizíamos, é *categórico,* isto é, *absoluto.* Se queres ser sábio, estuda: eis um imperativo condicional: não me sinto obrigado ao estudo senão na medida em que desejo adquirir a ciência. O imperativo moral soa-nos no fundo da consciência com outro acento: cumpre o teu dever, custe o que custar, aconteça o que acontecer. E' a conseqüência dos caracteres do bem moral já analisados: bem honesto, o mais alto dos bens humanos. A própria vida, comprada a preço da consciência, não é digna de ser vivida.

Esta lei, assim promulgada nas profundidades da consciência humana, não é um simples fato empírico, é um direito, melhor, *é a lei da nossa atividade,* é uma lei *natural.* [1] A observação é de importância decisiva, porque subministra ao nosso argumento uma base metafísica, um valor universal e absoluto.

Não há atividade que não seja orientada para um fim: o fim é a razão de ser de qualquer movimento; uma ação que não fizesse alguma coisa, um movimento que não tendesse a um têrmo, seriam radicalmente absurdos, ininteligíveis. No seu exercício, tôda a atividade obedece ainda a uma lei que é determinada pelo têrmo a atingir ou pelo fim a realizar.

A relação entre uma atividade e o fim que lhe constitui a razão de ser e a especifica, é a lei natural do seu exercício.

Nos sêres inferiores, os fins da natureza própria de cada um são atingidos pelas leis que lhe regem o determinismo da atividade: leis físicas no mundo inorgânico, leis fisiológicas no mundo vivo, leis e tendências instintivas no mundo animal. No homem, o fim da sua natureza, no que ela tem de própria e original, não poderá ser atingido senão pelas suas faculdades especìficamente humanas, inteligência e vontade. Inteligência como luz que orienta, mas sobretudo vontade, como princípio de ação e de movimento. O fim, se deve ser pré-conhecido pela razão, não poderá ser atingido ou realizado senão pela vontade. Qual será, portanto, a lei da vontade, nesta tendência do homem para a grandeza de sua finalidade?

Como *natureza,* a vontade é psicològicamente necessitada a tender para o bem, mas para o *bem ontológico,* isto é, para todo o ser que de qualquer modo lhe parecer apetecí-

1. Sôbre as duas acepções de lei — lei de fato e lei de direito, cfr. SERTILLANGES, *Les Sources,* p. 249.

http://www.obrascatolicas.com

vel, conveniente. Só quando um objeto reveste esta formalidade de bem, pode constituir o têrmo de uma inclinação volitiva. E' uma lei psicológica, necessária, natural.

Como *faculdade,* porém, a vontade é *livre;* é um poder de autodeterminação, que entre vários bens propostos pode escolher um ou outro. Qual a lei que rege *esta* atividade *livre* do homem? Qual o critério de opção entre os diferentes bens que podem solicitar a vontade? A não haver um princípio regulador do exercício da atividade livre, ficaríamos na pura indeterminação e a indeterminação pura é ininteligibilidade radical. Há, pois, e não pode deixar de haver, um princípio de determinação da atividade livre; êste princípio é o *fim último do homem,* o que constitui a razão de ser fundamental de sua natureza, o seu bem derradeiro. A atividade, como meio, não tem razão de ser senão no seu fim; "é uma ponte que une o ser ao seu fim" (Eymieu); a atividade especìficamente humana não tem sua razão de ser, e, portanto, a norma do seu exercício, senão no fim último do homem. Todos os atos que lhe forem apresentados como necessários ao conseguimento dêste bem supremo se imporão à sua escolha como um bem que *deve* ser querido; todos os que se lhe afigurarem como obstáculos a êste conseguimento, deverão ser evitados como um mal. Êste bem e êste mal relacionados assim com o nosso fim último constituem o bem e o mal moral. Bem moral, é "um bem atual, uma tendência ativa do homem para o seu fim último." A privação dêste bem, isto é, o desvio do fim último, eis o mal moral. Pouco importa que o homem possa enganar-se ao objetivar neste ou naquele bem o ideal supremo de sua natureza; pouco importa que, solicitada pela pressão das paixões, a vontade não preste ouvidos a esta intimação interior, a lei moral não deixa por isto de subsistir e é a *lei do homem,* a lei que rege o seu movimento de translação para o fim de sua natureza. Lei *sui generis,* lei que rege a nossa atividade respeitando-lhe a originalidade da natureza livre; lei moral em oposição à lei física. "Poder-

-se-ia comparar a necessidade física, diz muito bem D'Hulst, a uma barra rígida, de ferro ou de madeira; enquanto ela subsiste não a podeis forçar; se passais adiante, é porque foi abatida ou quebrada. O dever, a obrigação moral, é também uma barreira, mas uma barreira etérea, podeis atravessá-la como se atravessa um raio de sol. Sua linha cintilante traça-nos nìtidamente o limite que não se deve transpor; se a violais, ela vos deixa passar, mas atrás de vós, de novo se fecha e continua a marcar entre o bem e o mal uma fronteira de luz." (*Conf. de Notre-Dame,* 1891, pp. 146-147.)

A vontade livre é portanto regida por uma lei; — um princípio de atividade de todo indeterminado fôra ininteligível. Esta lei impõe-lhe uma determinação num sentido preciso — do contrário a vontade, pelo simples fato de sua escolha — constituiria o seu objeto, como bem — o que é manifestamente falso. (Ver desenvolvido êste argumento em Descoqs, I, 475.) Esta determinação não é física, isto é, irresistível, senão moral, isto é, suscetível de ser contrariada. A determinação moral da vontade é o que nós chamamos *obrigação* ou dever, fundamento da responsabilidade.

Assim, a análise da obrigação, tal qual no-la oferece a consciência, já nos revela na ordem moral humana êste misto admirável de *autonomia* e *heteronomia,* que nos prova, de um lado, têrmos atingido acima das coisas o domínio das *pessoas;* de outro, não havermos ultrapassado as fronteiras da dependência essencial de todo ser finito, cuja atividade não é a própria essência. (Por isto é ordenada para um fim...)

Autonomia. O homem não é determinado ao próprio fim, como a planta ou o animal, mas determina-se, constrói com a sua atividade livre o próprio destino. Escolhe, orienta-se neste ou naquele sentido, conquista o seu ideal ou a êle renuncia. Rompeu-se o determinismo absoluto das coisas, inaugurou-se, com a liberdade e a responsabilidade, a autonomia inviolável da pessoa.

http://www.obrascatolicas.com

Autonomia, porém, não absoluta mas relativa, impregnada essencialmente de heteronomia. Independência que se eleva sôbre uma dependência invencível. A nossa natureza, como não a criamos nem no-la demos a nós mesmos, não lhe podemos destruir ou substituir as finalidades essenciais. O nosso destino impõe-se-nos como uma necessidade superior: há uma ordem de coisas que nos revela a razão e a que importa sujeitar-nos. Não podemos com a nossa vontade livre alterar êste ideal que, independentemente de nós, nos orienta numa direção infrangível. Não podemos fazer, querendo, que a injustiça, a felonia, o perjurio, sejam um bem, uma perfeição da nossa natureza; poderemos praticá-los, mas a nossa opção infeliz não lhes mudará a essência. A consciência continuará a bradar, por entre as angústias do remorso: não tens razão, fizeste mal. [2] Quisemos forçar a passagem, mas logo após o nosso gesto inconsiderado, reconstituiu-se a fronteira luminosa que separa o bem do mal. Há aqui uma orientação para um fim, que não tem a sua razão de ser na nossa vontade livre, mas que se afirma como uma *necessidade* da natureza dependente de *outrem*.

E eis pôsto o problema da ordem moral; como dar uma explicação adequada do dever, dêste fato luminoso da consciência, com todos os elementos que nêle descobre a análise? Quais os elementos que o tornam possível e inteligível?

Por outra, quais as condições totais e absolutas da existência da obrigação, desta obrigação humana que a consciência nos manifesta, e, dada uma atividade livre, não pode deixar de manifestar-nos?

2. "Qu'est-ce que dire "j'ai tort", sinon dire qu'on ne fait pas ce qu'on devrait, ce qui revient à se reconnaître obligé". — Avouer qu'en agissant de telle ou telle manière, nous avons tort, et avouer que nous ne sommes pas libres d'avouer ou de n'avouer pas ce tort, c'est reconnaître que nous dépendons d'un jugement qui ne dépend pas de nous, confesser que nous ne sommes pas autonomes, et qu'il existe pour nous une obrigation". AUGUSTE VALENSIN, *A Travers la Métaphysique*, Paris, 1925, p. 207.

Tôda obrigação supõe antes de tudo uma *dualidade de pessoas:* quem obriga e quem é obrigado. Lá um *direito* de exigir, aqui um *dever* correlativo de aceitar a exigência imposta. O *titular de um direito* é uma pessoa; outra pessoa, adequadamente distinta da primeira, o *sujeito do dever*. Uma coisa não pode ser nem princípio nem têrmo de uma obrigação. Duas pessoas adequadamente distintas, foi dito; porque a rigor ninguém se obriga a si mesmo. Quando, por vêzes, ao assumir um compromisso ou ao empenhar a nossa palavra dizemos que nos obrigamos, é mister entendamos exatamente o alcance da expressão. Com ela queremos apenas significar que pusemos a condição exigida para nos colocarmos sob o princípio geral que nos prescreve a veracidade ou a fidelidade das nossas afirmações às promessas feitas. A obrigação não vem de nós, mas da lei moral na universalidade de suas aplicações. Dela e não de nós vem a fôrça obrigatória e de nós não vem porque não pode vir. Do contrário, o homem seria, sob o mesmo aspecto e relativamente ao mesmo têrmo, superior e inferior; superior como princípio obrigante, inferior como sujeito obrigado: contradição imanente, inaceitável. Mais. Se o homem fôra o princípio adequado da sua obrigação, assim como êle se obriga, poderia desobrigar-se. A mesma autoridade que promulga uma lei, pode revogá-la. É poder obrigar-se ou desobrigar-se à vontade é de fato não estar de modo algum obrigado. Na sua essência a obrigação envolve o conceito de uma determinação moral a que se não pode subtrair a nossa vontade. Se somos nós os que nos obrigamos, estamos obrigados a obrigar-nos? Não? Deixa então de existir obrigação verdadeira. Sim? E qual nesse caso o princípio desta remota obrigação de obrigar-nos? A série prolongar-se-á indefinidamente e o dever ficaria sem fundamento enquanto nos não elevarmos a um princípio superior, a uma pessoa realmente distinta de nós com direitos indiscutíveis sôbre a orientação da nossa atividade.

http://www.obrascatolicas.com

Não encontraríamos, porventura, esta entidade moral superior no grupo ou na sociedade? Assim o pretendeu, entre outras, a escola de DURKHEIN explicando o dever como o resultado de uma pressão social, como a consciência do laço pelo qual cada unidade se acha vinculada com o todo. Examinaremos mais tarde por miúdo a explicação sociológica. Advertimos, apenas, por ora, para evidenciar-lhe a insuficiência radical: a) que a obrigação é um vínculo interior da consciência e a sociedade nada pode no fôro interno; b) que se estende a atos de sua natureza não relacionados com a comunidade; c) que, antes de ser considerado como uma expressão da ordem, isto é, de uma Inteligência criadora, o grupo social nenhuma autoridade possui sôbre os seus membros; é apenas uma coleção de indivíduos, de direitos e deveres iguais; d) que muitas vêzes o homem moral, para obedecer aos ditames interiores de sua consciência, se sente obrigado a opor-se à sociedade. Mais uma tentativa de explicação visìvelmente abaixo das exigências lógicas da questão em foco. Outra é a solução que os dados do problema reclamam.

A heteronomia que se envolve necessàriamente no conceito de obrigação, evidencia no ser moral uma insuficiência, na sua própria linha da moralidade e, portanto, uma relação transcendental a uma Causa.

Qual a sua natureza? Quais os seus atributos exigidos pelo efeito que pede a sua explicação racional? Esta causa é uma pessoa, já o vimos: Uma coisa não pode criar obrigações. Esta pessoa é superior ao homem: inferior ou igual, faltar-lhe-ia o título do direito de obrigar. Mas esta superioridade vai longe; é a superioridade de que depende o homem na sua natureza específica de ser moral, e, portanto, na sua finalidade, na sua própria essência, tôda a serviço da grandeza dos seus destinos humanos, numa palavra, é o princípio de que depende o homem todo, é o Bem supremo, único capaz de impor-nos a renúncia a qualquer outro bem, inclusive o da vida, em obediência aos imperativos categóricos da

consciência (que nos impõe esta ordem moral — ser observada em tôdas as ações e a qualquer preço, não subordinada a nenhuma outra e a exigir qualquer sacrifício! "Obrigar assim incondicionadamente só o pode o Ser absoluto, Autoridade suprema, Bem Sumo a qualquer outro preferível"). (SAWICKI, *Gottesberweise,* 193.) (*)

Êste ser, para o qual apela profundamente a contingência de tôda a nossa ordem moral, é Deus.

Suprimi-o um instante com o pensamento e tôda ela soçobra num naufrágio sem esperanças. Se Deus não existe e não torna o nosso fim último obrigatório, não nos faz da realização do ideal da natureza humana um dever absoluto, com a indiferença facultativa do fim último, perdem de chôfre a sua fôrça obrigatória todos os fins intermediários, e todo êste complexo de deveres imprescritíveis e de direitos inalienáveis em que se resume a nobreza específica da pessoa humana, e se consubstancia a vida, a dignidade e a necessidade da ordem moral desmorona fragorosamente como uma soberba construção cujos fundamentos foram solapados por mão criminosa. Se quereis uma confirmação histórica destas conseqüências lógicas, percorrei uma por uma tôdas estas tentativas fracassadas da chamada moral leiga. Havemos de analisar-lhes mais tarde os diferentes sistemas, mas tôdas elas terminam explícita ou implìcitamente por esboçar "uma moral sem sanção nem obrigação" como dizia GUYAU. Começa-se por querer explicar, sem Deus, a moral e acaba-se negando a própria moral. Que o diga por todos um grande ateu contemporâneo, que teve pelo menos o merecimento na sinceridade da coerência (LE DANTEC):

"S'il n'y a pas de Dieu, la justice n'est qu'un résidu ancestral, comme la bonté et la logique." (*L'Atheisme,* p. 93.)

"Si les principes (moraux) n'émanent pas d'un Dieu infaillible, s'ils proviennent seulement de contingences so-

(*) Êste trecho em parênteses vem deslocado no original. (Nota do Revisor.)

http://www.obrascatolicas.com

ciales passées, il n'y a aucune raison pour qu'ils vaillent mieux sur les contigences sociales actuelles. Pour un athée vraiment logique, je le répète, il n'y a plus de principes, il n'y a que les lois humaines." (*Op. cit.* p. 90.)

Isto é ou Deus ou a polícia; ou o dever no fundo das consciências, a orientar o homem para o seu ideal de perfeição humana, ou a metralha para coibir-lhe os instintos indisciplinados na órbita das exigências sociais; ou a dignidade da justiça ou a violência da fôrça bruta. O dilema é fatal na ordem lógica das idéias; e, na medida em que os sistemas humanos podem influir no curso dos fatos, a história dá-lhe sempre, nas suas vicissitudes, a confirmação consoladora ou dolorosa. Na vida dos indivíduos como na dos povos a fé em Deus e a consciência viva e fiel do dever seguem solidárias a evolução de curvas semelhantes.

Resumindo e cerrando conclusões. No princípio das nossas ascensões intelectuais, um fato, um fato universal, inconcusso e inconcutível, a existência da ordem moral e da obrigação em que melhor se manifesta a especificidade dos seus caracteres.

"A obrigação, escreveu recentemente BERGSON, "prende-se aos fenômenos mais gerais da vida". (*Les Deux Sources*, p. 23.) Algum sistema filosófico poderá negá-la mas são destas negações que caem no vazio e se contradizem a si mesmas. Êste negou o movimento, mas continuou a andar como todos os homens; aquêle duvidou da existência da verdade, mas não deixou de afirmar e negar como tôda a gente que fala; um terceiro pôs em dúvida a liberdade no mesmo instante em que sentia livre esta sua afirmação. Assim com os lábios poderá um opugnar a distinção entre o bem e o mal, mas continuará a louvar e a censurar, a entusiasmar-se ou a indignar-se. Esta certeza da existência do dever, por isto mesmo que é um dado imediato da consciência, é superior à de tôdas as demonstrações científicas que descansam na apreensão inicial de uma realidade externa, elaborada por

processos intelectuais cujo valor só nos é atestado pela infalibilidade da mesma consciência. KANT, a quem poucos filósofos poderão levar a palma na capacidade de duvidar, encontrou no dever o fato mais evidente da nossa vida espiritual, o fundamento mais sólido sôbre o qual se possa construir uma visão objetiva das coisas.

Submetido à análise êste fato primitivo, esta atividade específica do ser racional, revela-nos, ao lado de certa antonomia inerente à personalidade, o caráter essencialmente relativo da nossa natureza que não basta a si mesma mas reclama um têrmo de que depende. Ao raciocínio a tarefa de explicitar êste implícito e de determinar os atributos dêste têrmo, sem o qual ou mutilamos a realidade ou a tornamos radicalmente ininteligível.

Ascendemos assim a Deus e o atingimos sob um dos seus aspectos mais consoladores e mais íntimos à nossa vida espiritual. O movimento levou-nos ao Ato puro, imóvel; a contingência ao Ser absoluto, necessário; a teleologia cósmica à Inteligência criadora. O argumento deontológico tirado da ordem moral que hoje desenvolvemos, leva-nos a Deus santo. "Como fundamento da ordem moral, como conteúdo dos valores morais, como norma e modêlo de tôda a vida moral, chamamos a Deus *santidade absoluta*" (SAWICKI, *Gottesberweise*, p. 194.) Esta determinação interior do ser racional para o bem, êste impulso indestrutível que leva o homem à realização do ideal de sua natureza, é um gesto santificador de Deus. E êste gesto nos indica a finalidade mais elevada da obra criadora que se patenteia na coroa da criação sensível. A natureza de um movimento manifesta-se no seu têrmo. O gênio de MIGUEL ÂNGELO não se revela no mármore informe que êle começa a trabalhar, mas na obra-prima do David ou do Moisés que lhe saíram acabados e perfeitos do escopro fiel. A finalidade cósmica apenas esboçada na criação inferior atinge na orientação moral do homem a pleni-

http://www.obrascatolicas.com

tude de sua evidência e de sua perfeição. E esta plenitude é a santidade: a ordem moral realizada na liberdade do amor. No êxito destas lutas trágicas joga o homem a totalidade dos seus destinos.

NOTA FINAL

Numa outra conferência, feita no tempo da mocidade (Rio, 1931), o Padre Leonel Franca reuniu e condensou seis provas da existência de Deus, a saber: prova da contingência, do movimento, da ordem cósmica, da degradação da energia, da origem da vida e do consenso do gênero humano.

Estas três últimas ofereceriam alguma novidade ao que já ficou dito. Porém o indecifrável de certas palavras e as lacunas que encontramos no original, nos obrigam a contentar-nos com esta simples peroração:

"... É tempo de concluir. E concluímos com um novo argumento que vem confirmar todos os anteriores: a constância universal do gênero humano na afirmação da existência de Deus.

Sim, tôda a humanidade, em todos os tempos e em tôdas as latitudes, adorou um Supremo Legislador dos homens e das coisas.

Para ser ateu é necessário sair do convívio social, renegar êste patrimônio comum da família humana, é necessário não pensar como pensam todos os homens, é necessário ter perdido o senso comum.

Já entre os antigos dizia PLUTARCO num trecho tantas vêzes citado: "Podereis encontrar cidades sem muralhas, sem ginásios, sem leis, sem moedas, sem cultura literária; mas um povo sem Deus, sem orações, sem juramentos, sem ritos religiosos, sem sacrifícios, nunca jamais foi visto".

E o testemunho de PLUTARCO é confirmado por PLATÃO, ARISTÓTELES, CÍCERO, SÊNECA, etc.... Sôbre êstes testemunhos volveram os séculos. Descobriram-se novos continentes,

http://www.obrascatolicas.com

exploraram-se novas regiões, sulcaram-se mares nunca dantes navegados.

A humanidade civilizada dilatou suas fronteiras; novas raças, novas nacionalidades vieram tomar parte no convívio dos povos cultos.

Os grandes antropólogos do século XIX, ROSKHOFF de Viena ou QUATREFAGES em Paris, falam em nossos dias, como há vinte séculos falaram CÍCERO e SÊNECA...

Eis aí um fato incontestável. A crença em Deus e a religião que nela se baseia é um fato individual, porque todo o homem, desde a criança que junta as mãozinhas para balbuciar o nome de Deus, até o marinheiro, que o invoca olhando da nau os furores do oceano, cultor das dúvidas apaixonadas, sente naturalmente a presença de Deus. Mas, sôbre ser um fato individual é um fato social, universal."

E o Pe. Franca, depois de demonstrar que o monoteísmo puro se encontra na origem dos povos mais rudes, percorre a história da civilização apontando a concepção de Deus, em perfeição crescente. Apresenta-nos então a galeria de mais de setenta sábios de todos os tempos: filósofos, teólogos e artistas; astrônomos e matemáticos, físicos, químicos e naturalistas.

Abrindo-nos a fantasia para contemplar um senado tão augusto, exclama por fim:

"Que areópago ilustre! Quem ousaria diante dêstes nomes, falar de ignorância, de superstição, de fanatismo. Não é êste o escol da humanidade, a que o mundo deve o melhor de seu espírito e de seu coração?

Pois bem, estas frontes, iluminadas pelos esplendores do gênio, aureoladas pelas glórias do saber, consagradas e abençoadas pela memória dos homens, curvaram-se humildes e reverentes ante o trono de Deus.

E eu concluo que nunca o homem é tão grande, como quando, reconhecendo a humildade de sua pequenez, sabe proclamar, adorar e amar a infinita realidade de Deus".

ÍNDICE ANALÍTICO

Apresentação 7

I PARTE

A SOLUÇÃO DOS NEGATIVISTAS

Capítulo I — Importância eterna do problema 11
Capítulo II — Atitudes do pensamento contemporâneo 27
Capítulo III — Nas origens do agnosticismo contemporâneo 53
Capítulo IV — Possibilidade de uma demonstração racional da existência de Deus. O princípio da causalidade 129

APÊNDICE À I PARTE

I — O materialismo 147
II — O ateísmo 167

II PARTE

DEMONSTRAÇÃO POSITIVA

I — Argumento do movimento 187
II — Argumento da contingência 205

http://www.obrascatolicas.com

III — Argumento da finalidade 224
§ 1 — Teleologia cósmica 224
§ 2 — Prova teleológica 245
§ 3 — Desordens cósmicas 266
§ 4 — O problema do mal 282
IV — Argumento deontológico 301
Nota final 317
Índice analítico 325
Índice onomástico 327

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Ailly, Pedro D', 56.
Agostinho, Sto., 131, 179, 190, 211, 285, 286, 295.
Alevander, 31.
Allier, Raoul, 87.
Alliota, 28.
Ampère, 93.
Anaxágoras, 148, 225, 263.
Anaximandro, 225.
Anaxímenes, 225.
Anselmo, A. S., 131, 132, 194, 195, 220.
Aquino, Tomás de, 97, 119, 132, 136, 140, 142, 143, 179, 197, 231, 233, 234, 286.
Aristóteles, 91, 93, 97, 119, 141, 143-4, 148, 179, 202, 204, 209, 225, 230, 231, 233, 245, 250, 255, 317.
Aubry, D', 14, 94.
Auriault, 132.
Averróis, 179.
Avicena, 179.

Bacon, 62, 176, 179, 226, 243.
Bain, 62.
Bamfield, K. B., 41.
Barth, 30.
Bartlett, F. C., 87.
Baunard, 295.
Beckwith, C. A., 29.
Benda, Julian, 21.
Berdiaeff, Nicolau, 21.
Bergson, 27-8, 32, 33, 34, 35-6, 53, 87, 97, 156, 179, 189. 260, 289, 314.
Berkelly, 62, 179.
Bernard, Claude, 155, 258.
Bernovilli, 248.
Betts, 67.
Biberthien, 94.
Biel, Gabriel, 56.
Binet, 67, 68.
Biran, Maine de, 181, 182.
Blondel, 27, 132, 183.
Bloy, Léon, 21.
Boas, Fr., 87.
Boaventura, Sto., 132, 194.
Bossuet, 179, 291.
Boullaye, Pinard de La, 211.
Boutroux, E., 42, 46, 47, 48, 100, 116, 126, 250, 253.
Bovet, 67, 68.
Bouyssonie, 132, 143, 195.
Bradley, F. W., 41.
Brannshausen, N., 69.
Bréhier, 112.
Bricarelli, 175.
Brightman, S. E., 29.
Broglie, De, 105.
Brosnan, 30.
Brosses, De, 186.
Bruhldevi, 86.
Brunschwicg, 27, 28.
Büechner, 149, 150, 164, 165.
Buhler, 67, 68.

Cabanis, 149.
Caraballesc, 28.
Carbonelle, 161, 162.
Cardell, 36.
Carlini, A., 28.
Carnot, 160.
Carr, H. Wildon, 31, 39.
Cathrein, 89.
Charles, P., 87.
Charmot, 291.
Chevalier, E., 36, 250, 253.
Chincholles-Guibert, 152.
Chwolson, 157, 160.
Cícero, 192, 227, 263, 317, 318.
Clausins, 160.
Cohen, 123.
Collard-Royer, 182.

http://www.obrascatolicas.com

Comte, A., 59, 61, 76, 80, 81-2, 83, 85, 86, 91, 92, 93, 96, 97, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 132, 189, 255.
Copérnico, 59, 93, 175.
Cournot, 250.
Cousin, V., 132, 184, 194.
Couturat, 48, 49.
Cuénot, 237, 263.

Darwin, 152, 237.
David, 301.
Davidson, L. W., 29, 31.
Dawson, Christopher, 21.
Defourny, M., 105.
Dehove, 36.
Delacroix, 68.
Delbos, V., 115, 116.
Delvolvé, 105.
Demócrito, 91, 148, 149.
Dennert, E., 94, 176.
Descartes, 58, 92, 93, 132, 149, 175, 179, 191, 194, 195, 226.
Descoqs, 30, 132, 209, 211, 219, 226, 235, 237, 238, 239, 240, 246, 250, 253, 260, 263, 268, 309.
Dessauer, Fr., 137.
Dimier, Louis, 21.
Douglas, Mc, 156.
Draghicesco, 29.
Droege, 143, 145, 146.
Dubot, 252.
Duplessy, 94.
Durkheim, 312.

Ehrenreich, P., 89.
Einstein, 97, 137.
Epicuro, 148.
Erisman, 67.
Espinosa, 53, 58, 92, 119.
Etcheverry, 28.
Euler, 178.
Exbrayat, P., 87.
Eymieu, A., 94, 176, 308.

Farias Brito, 83.
Farmer, H. A., 29.
Fénelon, 227.
Ferrero, Guiglelmo, 21.
Festugière, 125, 127, 128.
Feuerbach, 149.
Fichte, 92, 123, 149.
Fischer, Kuno, 119, 291.
Flamer, 49.
Fiers, R. de, 94.
Flower, J. Cyril, 49.
Förster, F. W., 18, 20, 292, 294-5, 299.
Foucauld, Charles de, 298.
Fouillée, A., 101, 138-9.
Franzelin, B., 144.
Fresnel, 96, 97.
Fröbes, J., 45, 46, 69, 74.
Fuetscher, L., 145-6.
Furthmann, Kahl, 145-6.

Galileu, 175.
Galton, 63, 69.
Garrig, 260.
Gassendi, 149.
Gaunilônio, 132.
Geiger, 37.
Geyser, J., 30, 37, 38, 126, 143, 145-6.
Gentile, 28, 29.
Gerdil, 139.
Gerland, 172.
Gilbert, Maire, 42.
Gilson, E., 27, 199, 223, 260, 285, 296, 298.
Gioberti, 62.
Girgensoln, K., 46.
Giuste, 174.
Goldenweiser, A. A., 87.
Goyau, 54.
Graf, A., 154, 155.
Grandm, 263.
Grasset, 155.
Grassi, 239.
Grisar, H., 56.
Grueber, H., 105.
Guyau, 313.
Gurian, 23, 24.
Gusind, M., 89.

Haeckel, 149, 150, 151, 152, 155, 157, 158. 159, 160, 164, 171-2, 226, 255.
Hamann, 119.
Hartmann, E. V., 92, 242, 267, 295.
Hartmann, N., 92.
Hastings, J., 90.
Hegel, 92, 131, 149, 194.
Heidegger, 92.
Heiler, Fr., 29.
Helmholtz, Mayer, 152.
Hendel, Ch. W., 75.
Heráclito, 120.
Herder, 54.

Hermann, W., 55.
Hessen, J., 145-6.
Höbbes, 62.
Höffding, H., 44, 54, 57, 83, 100, 164.
Holbach, D', 149.
Holty, 293.
Homero, 248.
Huby, J., 90.
Hugel, F. von, 29.
Hulst, D', 208, 295, 308-9.
Hume, 58, 61, 62, 63, 65, 66, 74, 75, 104, 106, 107, 119, 125, 132, 133, 134, 141, 142, 189, 250, 263.
Husserl, 92.
Huxley, 58, 59.

Jacks, 37.
Jacobi, 54, 123.
Jâmblico, 91.
James, W., 29, 30, 37, 39, 40, 45, 47, 48, 125.
Janet, 238, 273.
Janssen, B., 114, 116, 126, 145, 146.
Jevons, 171, 172.
João, São, 184.
Jolivet, R., 15, 28, 36.
Joly, 240.
Jones, Henry, 42.
Juliano Apóstata, 91.

Kant, 19, 38, 39, 53, 57, 58, 60, 63, 66, 93, 104, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 133, 134, 139, 141, 179, 187, 189, 194, 219, 220, 263, 264, 265, 301, 303, 315.
Kattenbusch, 55.
Kelvin, Lord., 91, 160, 225-26.
Kidd, B., 21.
Kingsland, W., 31.
Kleper, 175, 226, 301.
Kneller, 94.
Knulpe, 126.
Königsberg, 38, 109, 119, 120, 123.
Koppers, 90.
Kostyleff, 68.
Kremer, 144.
Kroeber, 89.
Külpe, 67, 92, 93.

La Bruyère, 174.
Lachelier, 242.
Lagrange-Garrigou, 30, 74, 143, 190, 202 (209) (219), 226, 241, 242.
La Mettrie, De, 149.
Laminne, 143, 145-6.
Lang, A., 87, 88, 89.
Lange, 163, 169, 275.
Laporte, 75.
Lappe, 134.
Lavoisier, 151, 158, 301.
Le Dantec, 24, 174, 313-4.
Leibniz, 92, 93, 119, 132, 175, 179, 189. 194, 263.
Lemaître, A. A., 38.
Léon, 27.
Lepidi, 132, 195.
Leroy, André, 75.
Leroy, O., 87.
Leuba, 42.
Leucipo, 91, 148.
Levi, Adolfo, 12.
Lewis, Wyndham, 21.
Liard, L., 101.
Liebig, 226.
Lindsay, 29.
Lindworskg, 67, 68, 87.
Lineu, 152.
Littré, 58, 101, 124, 125.
Locke, 62, 119, 125, 179.
Lodge, 157.
Loisy, A., 56.
Loti, Pierre, 14.
Lubbock, 171.
Lucrécio, 228.
Lutero, 53, 56.

Mac-Dougall, 39.
Macintosh, D. C., 39, 41.
Maimon, Moisés Beis, 179.
Maldidier, 250.
Malherbe, 78.
Mallebranche, 62, 119, 182, 194, 279.
Manthner, F., 75.
Marbe, 67, 68.
Maréchal, J., 36, 126, 201, 208, 213, 219, 221, 241.
Mariotte, 96.
Maritain, Jacques, 21, 33, 36, 102, 122, 143, 241, 289.
Martinetti, 28.
Mausbach, 30.
Marx, K., 149.
Mazoyer, 105.
Maxwell, 97, 157.

http://www.obrascatolicas.com

Mercier, 233, 286, 288.
Messer, 67, 68.
Melz, 75.
Mernnynok, De, 132.
Meyerson, E., 84, 85, 87, 93, 95, 97, 228.
Michelet, G. 30, 42.
Miguel Ângelo, 229, 230, 231, 315.
Mill, Jolin, 62.
Mill, Stuart, 62, 66, 76, 97-8, 104, 106, 263.
Moisant, 30.
Moleschotl, 149.
Mueller, Max, 172.
Munnynck, De, 144.
Murat, L., 235.
Musset, Alfredo, 11.

Naville, E., 94, 137.
Nédoucelle, M., 29.
Newton, 93, 175, 206, 226, 301.
Nicolai, 119, 134.
Nietzsche, 234, 294.
Nienwenhnis, 89.

Occam, De, 56, 62.
Oerstild, 200.
Orígenes, 179.
Otto, R., 29, 37, 38.

Palhoriés, 75.
Papini, 122, 123.
Parmênides de Eléia, 193.
Parodi, 27, 28.
Pascal, 93, 221.
Pasteur, 15, 93, 176.
Pattison, Pringle, 29.
Paulo, São, 204, 296, 298.
Paulsen, 157.
Penido, M. T. L., 35, 36.
Pérrier, M., 250.
Perry, 29.
Pesch, 172.
Petazzoni, 88, 89-90.
Piagét, 31.
Picard, E., 14, 36.
Picavet, F., 116.
Pierre, Bernardin de Saint, 227, 233.
Platão, 91, 119, 120, 148, 179, 225, 263, 285, 317.
Plotino, 285.
Plutarco, 189, 285, 317.
Poincaré, 93, 137, 250.
Poitevin, L., 44, 45.
Porfírio, 91.
Pratt, J., 31, 49.
Preuss, 88.
Przywara, 30, 37.
Psichiari, Ernesto, 181.

Quatrefages, 171, 172, 303, 318.

Radin, P., 87, 88, 89.
Ravaisson, 242.
Ravisson, 165.
Régnault, 96.
Regnano, 238.
Regnon, De, 229, 241.
Reinke, 93.
Renan, 181.
Renouvier, 94, 95, 100, 101, 174.
Reymond Du Bois, 152.
Ribeau, 37.
Ribot, A., 15.
Richet, 245, 246, 273.
Rickaby, 132.
Rickert, A., 42.
Ridean, E., 36.
Riman, 181.
Rink, 119.
Ritschl, A., 47, 55, 124.
Romeyer, 36.
Rops, D., 21.
Roskhoff, 318.
Rosmini, 62.
Roustan, 97.
Roy, Le, 27, 38, 41, 89, 182, 219, 220, 221, 260.
Ruyssen, Th., 28.

Sabatier, A., 56.
Sablon du Leclerc, 268.
Sanson, 292, 297.
Santayana, G., 29.
Saussaye, 171, 172.
Sawicki, 30, 291, 293, 295, 313, 315.
Sheen, 30, 31, 39, 187, 191.
Scheler, Max, 29, 37, 85.
Schlegel, 53.
Schelling, 92, 149.
Schluermacher, 53, 54, 55, 56, 124.
Schevesta, Pe., 172.
Schmidt, W., 38, 88-91, 143, 190.
Schmidt, Al von, 145, 146.
Schieser, J., 88, 89.
Scholz, H., 38.

Schopenhauer, 92, 93, 234, 267.
Scoto, 132, 194.
Selbie, W. B., 29.
Selz, 67.
Sêneca, 317, 318.
Sentroul, C., 126.
Sertillanges, 30, 163, 178, 241, 253, 258, 260, 262, 272, 280, 307.
Simon, Paul, 42.
Sladeczet, Frz., 143, 145, 146.
Sócrates, 148, 178-9, 225, 263.
Söderblom, 88.
Sorley, R. W., 29.
Spencer, 62, 65, 66, 67, 75, 104, 106, 124, 171, 179.
Space, Alexander S., 29, 39.
Spengler, O., 21.
Stange, C., 38.
Störring, 67.
Straubinger, H., 145-6.
Strauss, 149.
Stuart Mill, 62, 66, 76, 97-98, 104, 106. 263.
Stutchka, 23.
Suárez, 119, 139.

Tain, 62. 66.
Taine, 106.
Tales, 225.
Tarozzi, L., 29.
Thompson, W., 226.
Tiele, 171, 172.
Tommasso, 293.
Tonquédec, J. de, 33, 36, 258, 259.
Tremesaygues, 117.
Troeltsch, 38.
Turner, J. E., 29.
Tyrrel, 56.

Vaissière, J. de La, 69.
Valensin, A., S. J., 113, 126, 310.
Valson, 94.
Varisco, B., 28, 29.
Verrier, Le, 96.
Vico, 179.
Vigny, A. de, 283.
Vinci, Leonardo da, 175.
Vogt, K., 149, 164.

Waitz, 172.
Ward, J., 29, 31. 125, 187.
Watt, H. J., 67.
Webb, 29.
Wells, 29, 36.
Wieger, 90.
Willmann, O., 94.
Whitehead, 93.
Wobbermin, 45.
Woodworth, 67, 68.
Wundt, 93, 138, 157.
Wust, Peter, 92.
Wurzburg, 67.

Zacchi, A., 29, 30.
Zenon, 193.
Zimmermann, 30.

http://www.obrascatolicas.com

COMPOSTO E IMPRESSO
NAS OFICINAS DA
EMP. GRÁF. OUVIDOR S. A.
À RUA DO LAVRADIO, 162/166
RIO DE JANEIRO — BRASIL

http://www.obrascatolicas.com